LUDWIK CHMAJ

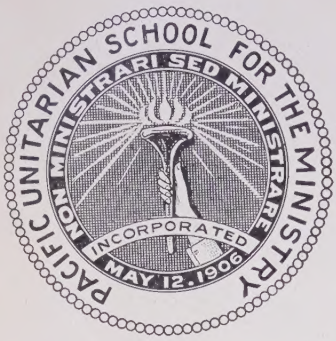
SAMUEL PRZYPKOWSKI

NA TLE PRĄDÓW RELIGIJNYCH XVII WIEKU

GTU Library
3 2400 00338 9545

KRAKÓW
POLSKA AKADEMJA UMIEJĘTNOŚCI
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNIACH GEBETHNERA I WOLFFA
WARSZAWA — KRAKÓW — LUBLIN — ŁÓDŹ — PARYŻ — POZNAŃ —
WILNO — ZAKOPANE
1927

E983
P958C



BERKELEY, CALIFORNIA

THE GIFT OF

THE AUTHOR

awnictwa
emji Umiejętności.

ny w złotych).

Askenazy Sz. i Dzwonkowski W., 30·—

ernik jako uczony, twórca i obywatel. 2·40

zje, wyd. A. Łucki. 4·—

dy rodzinne. 3·60

kie w Polsce. 5·—

Pamiętników, wyd. J. Czubek. 12·—

Solne. 2·—

wika Wielkiego. 9·—

Mistrz Zakonu niemieckiego i pierwszy 1·—

em etyczny Kollątaja. 4·—

retiak. 6·—

Diarjusz Sejmu z r. 1830—31, 6 tomów, wyd. M. Rostworowski. 60·—

Feldman Józef. Polska w dobie wielkiej wojny północnej. 1704—1709. 9·—

Folkierski Władysław. Entre le Classicisme et le romantisme. 12.—

Franke J. N. Jan Brożek. 4·—

Fredro A. Intryga na prędce, wyd. H. Cepnik. 1·50

Gaertner H. O zadaniach stylistyki 1·—

Gawrońskiego F. Pamiętnik r. 1830—31, wydał J. Czubek. 12·—

Godlewski E. jun. Twórczość w przyrodzie. 1·50

Grabowski T. Piotr Skarga. 12·—

Halecki O. Ostatnie lata Świdrygiełły. 4·—

Halecki O. Przyłączenie Podlasia. 4·—

Handel J. Problem rodzaju gramatycznego. 1·20

Handelsman M. Rezydenci Napoleońscy w Warszawie. 8·—

Instrukcje i depesze Rezydentów francuskich w Warszawie 1807, 2 tomy, wydał Handelsman M. 18·—

Kleczkowski A. Regestr budowy galeony. 6·—

Koczorowski S. P. Dante w Polsce. Bibljografja przekładów. 2·40

Kolbuszewski K. Postyllografja polska XVI i XVII w. 6·—

Kołodziejczyk E. Bibljografja słowianoznawstwa polskiego. 9·—

Konopczyński Wł. Geneza i ustanowienie Rady Nieustającej. 6·—

Korespondencja Lubeckiego, wyd. St. Smolka, 4 tomy. 36·—

Kotarbiński T. Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera. 2·40

Kowalczyk J. O sposobach wyznaczenia biegu ciał niebieskich. 9·—

Kowalski G. Katalog inkunabułów bibljoteki Opactwa mogilskiego. 9·—

Kowalski J. De Plutarchi scriptorum iuvenilium colore rhetorico. 4·50

Lepszy L. i Tomkowicz St. Zabytki sztuki w Polsce. I. Kraków. Kościół i klasztor OO. Dominikanów. 20·—

LUDWIK CHMAJ

SAMUEL PRZYPKOWSKI

NA TLE PRĄDÓW RELIGIJNYCH XVII WIEKU

A Monsieur
Carl Morse Wilbur
Hommage de l'auteur
Cracovie, Pologne, 10 octobre 1926

Property of
CBSK
Please return to
Graduate Theological
Union Library

KRAKÓW
POLSKA AKADEMJA UMIEJĘTNOŚCI
SKŁAD GŁOWNY W KSIĘGARNIACH GEBETHNERA I WOLFFA
WARSZAWA — KRAKÓW — LUBLIN — ŁÓDŹ — PARYŻ — POZNAŃ —
WILNO — ZAKOPANE
1927

BT
1450
C54
1927

CBSK
Graduate Theological
Union Library

Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego pod zarządem J. Filipowskiego.

E983
P958c

WSTĘP

Z prądów religijnych największą ruchliwością i intensywnością działania odznaczał się w wieku XVII socynjanizm. Znalazłszy w Polsce doskonałe warunki rozwoju, kierunek ten, któryby można nazwać do pewnego stopnia bolszewizmem religijnym, usiłował stworzyć sobie w Europie tajne ogniska propagandy, z których w zręczny sposób za pomocą poufnej dyskusji, korespondencji, podsuwania odpowiednich książek usiłował rozszerzyć swą doktrynę, zdobyć jak największą liczbę wyznawców. Ponieważ rozluźniał on dotychczasowe węzły organizacji kościelnej, podcinał jej spoidła, podkopywał karność, odrzucał tradycję, zwalczał autorytet i powagę, działanie jego było w pierwszym rzędzie negatywne — i to tłumaczy nam, dlaczego napotkał on w swojej propagandzie po Europie na zjednoczony opór ze strony wszystkich wyznań i kościołów. Wykryte gniazda owej propagandy ulegały natychmiastowej likwidacji, kierowników jej wysiedlano bez ogródek z kraju, samą zaś doktrynę zwalczano najostrzejszą polemiką.

Hasło do tej walki padło również i w Polsce. Bracia Polscy, nie przerywając wówczas ani na chwilę swojej propagandy, wykazując niezmordowanie, że prawda jest po ich stronie, rozwijając ogromną ruchliwość w wydawaniu i rozrzucaniu na wszystkie strony niezliczonych rozpraw broniących ich nauki, zaczęli równocześnie nawoływać do pokoju i zgody — w przekonaniu, że zabiegi pokojowe muszą utorować drogę ich doktrynie jako najprostszej i najracjonalniejszej ze wszystkich.

Wysiłki te ich atoli nie znalazły nigdzie przychylnej dla siebie atmosfery. Nawiązane tu i ówdzie rokowania pokojowe skończyły się niepowodzeniem. O współdziałaniu i współżyciu z Braćmi Polskimi nie chciano wcale słyszeć. Nienawidzono ich

20303

powszechnie i uważano za ateistów, wrogów kościoła i wiary. Nie było zarzutu, oskarżenia, zniewagi, którychby im oszczędzono. Przekonania ich, poglądy, wiarę, pracę wyszydzono i wyśmiano, ośmieszano i hańbiono podsuwaniem motywów, które ubliżały w najwyższym stopniu ich czystości i szczerości wewnętrznej. Stojący zaś z tem w związku wzrost w ciągu XVII w. nietolerancji w Polsce zagroził im poprostu utratą możności spokojnego bytowania, ostania się przy swej doktrynie, przy swych najgłębszych przekonaniach religijnych.

Trzeba było więc od nowa podejmować się obrony własnego życia religijnego i przeciwstawienia go — nauce, życiu swych przeciwników. Trzeba było przedewszystkiem domagać się wolności sumienia, swobody i tolerancji, i wykazywać, że zanik tej wolności musi prowadzić do rozprzężenia moralnego, upadku religji, rozpowszechnienia się ateizmu.

Czynią to raz po razu coraz to inni, wybitniejsi Bracia Polscy, na każde pismo wrogie własnem odpowiadają pismem, żadnemu nie darują kłamstwu, żadnej nie przepuszczą obelgi, bronią się wszelkiemi sposobami na sejmikach i w sejmie, na trybunałach i w rozmowach czy dysputach religijnych, piórem i słowem wykazując nadużycia na nich popełniane, domagając się jako prawa naturalnego — samostanowienia religijnego.

Wśród obrońców tego samostanowienia i tolerancji wysuwa się na pierwsze miejsce poważna postać Samuela Przypkowskiego. Chociaż i inni »bracia« podkreślają ogólne znaczenie tolerancji religijnej, chociaż i inni bronią doktryny i swobodnego prawa wierzenia, żaden z nich nie zdobył się na słowa tak prawdziwe i głębokie, a zarazem bólem i szczerością nabrzmiałe, jak on. Bo też przeżył on je w sobie i przemyślał, nim wyraził, tysiąckrotnie, odważył na szali zbolałego serca z powodu krzywdy swych najbliższych, na których śmierć patrzał, a myśl jasna, rozumna, którą wyniósł nietylko z książek, ale i z życia, umiała rozeznać wszelkie słabości egoizmu ludzkiego.

Zagadnienie tolerancji jest u Przypkowskiego zagadnieniem zasadniczem i podstawowem. Z niego wyrasta cały szereg zagadnień innych, pytań nie mniej ważnych, ale odpowiedź na nie jest już niejako zgóry gotowa, tkwiąca poniekąd w odpowiedzi na pierwsze. Ponieważ urzeczywistnienie tolerancji jest,

zdaniem Przypkowskiego, umożliwieniem niezależnego rozwoju życia duchowego, całe znaczenie tego zagadnienia staje się tem samem widoczne. Według nas jest ono poprostu pierwszą, wyraźną oznaką przesilenia nowożytnej kultury. Sprawa bowiem toczy się nie o takie lub inne rozwiązanie zagadnień religijnych, ale raczej o zdobycie nowych podstaw dla kultury, nadanie jej odrębnego wręcz kierunku i charakteru.

Jednostka, wychodząc z poczucia autonomji osobowości, rzuca hasło rewizji wszelkich wartości tradycją przekazanych. Świadomość autonomji staje się wartością najwyższą, absolutną, odrzuca się wszelką powagę i autorytet, nie uznając nawet autorytetu własnej grupy religijnej; do czynności zdobywania na własną rękę wartości przywiązuje się jedyne, prawdziwe znaczenie i wierzy się, że tylko czynność ta prowadzi faktycznie do osiągnięcia najwyższych dóbr kulturalnych. Tak ponad wszelkie pozytywne wartości wyrasta przedewszystkiem sama czynność ich zdobywania, swoboda, wolność samostanowienia.

Przełom, który się wówczas rozpoczął, nie zakończył się jeszcze. Jednostka zdobyła to, czego chciała. Tolerancja stała się faktem, a zarazem podstawą kultury współczesnej. Przecież dziś, nie mniej niż wówczas, odzywają się głosy, które każą nam szukać jakichś nowych podstaw, niezmiennych, stałych punktów oparcia, coraz pilniejszą staje się potrzeba zrównoważenia wewnętrznego, zakończenia ustawicznych wahań pomiędzy sprzecznościami, znalezienia raz wreszcie pewnej odpowiedzi. Tymczasem miast tego — pytania rosną, równowaga jest coraz trudniejszą, sprzeczności potęgują się, odpowiedzi ulegają ciągłej rewizji, słowem, przesilenie staje się poprostu chronicznem.

Czytając Przypkowskiego, widzimy to przesilenie bardzo wyraźnie, obserwujemy je u samych źródeł, chwytamy jak gdyby na gorącym uczynku — i tem bardziej jeszcze rozumiemy samych siebie. Stąd nie jest on tak bardzo odległy od naszych czasów, jakby się to może na pierwszy rzut oka zdawało. On sam bowiem waha się między obroną zboru jako społeczności religijnej, widomego znaku prawdy ustalonej, uprzedmiotowionej niejako, — a obroną bezwzględnej niezależności życia duchowego jednostki. Czasami wydaje nam się, jak gdyby on sam wyczuwał brak stałego oparcia, ale wówczas ratuje go poczucie rzeczywistości, które jest u niego tak silne, że chroni go od

skrajności i nawraca ku mniej wybujałym szlakom myśli ludzkiej. »Zbadawszy do głębi ducha świata — pisał jego biograf[1] — z umysłem urobionym przez długą praktykę życiową, oddaje się studjom świętym, wyuczony przez nauczyciela — doświadczenie«. To doświadczenie właśnie uczyniło go wrogiem wszelkiej krzywdy ludzkiej, tej zwłaszcza, co sumieniu gwałt zadaje i uczy obłudy i nieszczerości. To doświadczenie uzbroiło jego wolę w moc hartowną, a duże wykształcenie humanistyczne nauczyło patrzeć na wszystko okiem mędrca i ze spokojem świadomym, że wszystko przemija, i obudziło w nim zamiłowanie do życia skupionego, cichego, oddanego pracy duchowej nad rozważaniem spraw Bożych i rzeczy ludzkich ze stanowiska tych spraw.

»Światłem Polski i świata«[2] nazwali go obcy i oburzali się, że współcześni »pamięć tego herosa skazali na to, by ją ząb zazdrosnego zapomnienia szarpał, że jako poplecznik nie chciał nigdy przysięgać na słowa mistrza, lub tak przytakiwać powadze ludzi, iżby nie poważył się wnikać w ich sądy«[3]. Było w tych słowach słuszne zresztą stwierdzenie samodzielności i niezależności sądu Przypkowskiego, który nie chciał snuć myśli utartym nawet szlakiem doktryny rakowskiej, choć nigdy jej bronić nie przestał przeciw wszelkim atakom zewnętrznym. Nic dziwnego, że mu to pierwsze »bracia« za złe wzięli.

Nie na tem jednak jego znaczenie polega — było to bowiem cechą subjektywizmu religijnego, że w sądach swoich nigdy się niczyją powagą nie krępował, a wszyscy Bracia Polscy byli subjektywistami, — ale na tem, że całe swoje życie do-

[1] W przedmowie do pism jego: Samuelis Przipcovii Equitis Poloni et Consiliarii Electoris Brandenburgici Cogitationes Sacrae ad initium Evangelii Matthaei et omnes Epistolas Apostolicas nec non tractatus varii argumenti, praecipue De jure Christiani Magistratus. Eleutheropoli, Anno Salutis 1692, str. 2.

[2] op. cit., tamże.

[3] tamże; 29 sierpnia 1691 r. pisał Limborch (Limburgius) do Benedykta Wiszowatego, że dzieła Samuela Przypkowskiego »sub praelo sunt«, zaznaczał, że »editio iam ad finem vergit« i że pozostaje jeszcze do wydrukowania rozprawa Zwicker'a *de magistratu*; równocześnie prosił go o szczegóły biograficzne o Przypkowskim, aby je jeszcze dołączyć do dzieła. Z listu tego wynika, że autorem przedmowy do dzieł Przypkowskiego był właśnie Limborch, a zarazem też prawdopodobnie i ich wydawcą (Rps. Bibl. amsterd., III D, 17, karta 160).

magał się wolności myśli i swobody wierzenia, konieczność tolerancji religijnej coraz to nowemi uzasadniał argumentami i tej tolerancji był obrońcą niezachwianym. I dlatego kto wie, czy w tej walce, jaka się przez wieki o tolerancję wyznaniową toczyła, słowa jego również nieco nie zaważyły, by jej ostatecznie utorować drogę.

Ponadto długie życie wśród największego nasilenia nietolerancji, poważne usposobienie, duże wykształcenie wyrobiły w nim skłonność do analiz, do subtelnego wnikania w życie duszy, w najdalsze skutki mniemań i działań — i dlatego sąd jego o ludziach i sprawach będzie niejednokrotnie ciekawy i pouczający, zwłaszcza, że będzie on miał zawsze charakter ogólny, będzie refleksem jakiegoś głębszego zagadnienia, wynikiem ścierających się z sobą myśli, z których niejedna do dziś dnia nie straciła swego znaczenia.

Jednem słowem — wśród ówczesnych ludzi, jakich Raków wydał, Przypkowski stanowi typ odrębny i wybitny.

Wykazać to, a zarazem wydobyć z tego zapomnienia[1],

---

[1] Już Bracia Polscy nie pozostawili nam o nim niemal żadnych wiadomości. Wydawca pism jego w przedmowie do czytelnika skarży się, »quod intra trium annorum moram, quibus sub praelo detentum fuit hoc volumen, nihil quicquam potuerim exsculpere ex iis, quibus acta huius viri non comperta esse non possunt«. Bock, który miał w rękach pisma jego w rękopisie, również nie wiele zdobył szczegółów o jego życiu (*Historia Antitrinitariorum maxime Socinianismi et Socinianorum*... Regiomonti et Lipsiae 1776, I, 667—670). Niema ich także u wcześniejszych autorów, Sandiusa i Zeltnera. A już napróżno szukalibyśmy ich u polskich badaczy. Franciszek Siarczyński w *Obrazie panowania Zygmunta III*, Lwów 1828 (str. 111—112), podał o nim same fałsze i pomieszał rzeczy odległe od siebie latami. Tak więc czytamy, że »podobała mu się naprzód nauka ewanielików, lecz gdy ci nie pozwalali mu czynić odmian, jakie mu się lepsze zdawały, porzucił ich«, że »w Holandji szerzył propagandę, napisał do Polski, że praca jego apostolska dobrze mu się powodzi, aby mu tylko pomocników dodano. Posłani Osterode (!) i Wajdowicz (!)... szukany umknął«. Wystarczy wyjaśnić, że Ostorodt i Wojdowski byli w Holandji w r. 1598, kiedy Przypkowski miał dopiero wówczas lat 6. Za Siarczyńskim powtórzył to samo F. M. Sobieszczański (*Encyklopedja Powszechna Orgelbranda* 1868, tom XXI, str. 704—705), który, nie przeczytawszy należycie Sandiusa i Bocka, zaciemnił rzecz nowemi błędami. Podobnież postąpił ks. Wł. S. w *Encyklopedji kościelnej*, Warszawa 1898, tom XXII, str. 295—296, czyniąc z Przypkowskiego przyjaciela Socyna. Chlubnie atoli z dzieł polskich wyróżnia się *Dawna Polska* (Warszawa 1844) Adrjana Krzyżanow-

które pokryło pamięć jego i pisma butwiejące w bibljotekach, dlatego tylko, iż należał do sekty ściganej i znienawidzonej wszędzie — jest zadaniem pracy niniejszej [1].

---

skiego, który wiadomości swoje o Przypkowskim czerpie z bezpośrednich źródeł (por. str. 336, 349, 350, 352, 405, 416). Na poezje Przypkowskiego i wogóle jego poważną postać pierwszy zwrócił uwagę prof. Aleks. Brückner w *Rozprawach Wydz. filolog. Akad. Um.*, Kraków 1898, tom 27, str. 355—357, oraz w *Dziejach literatury polskiej w zarysie*, Warszawa 1908, I, str. 214. Niezupełnie natomiast trafny i wolny od błędów jest obraz Przypkowskiego w *Literaturze arjańskiej w Polsce*, Kraków 1908, (str. 457—465), prof. Tadeusza Grabowskiego.

[1] Serdeczne podziękowanie składam tu p. prof. Stanisławowi Kotowi za łaskawą wiadomość o listach Przypkowskiego, znajdujących się w bibljotece amsterdamskiej, p. prof. Stanisławowi Ptaszyckiemu, dyrektorowi Arch. państw. w Lublinie, za łaskawe przesłanie mi treści aktów, znajdujących się w Bibljotece im. Łopacińskiego i w Archiwum państw. w Lublinie, a dotyczących rodziny Przypkowskich i Suchodolskich, oraz p. dr. Włodzimierzowi Budce za chętne użyczenie mi poczynionych przez siebie odpisów z aktów grodzkich i ziemskich, odnoszących się do rodziny Przypkowskich, przez co oszczędził mi czasu i trudu w poszukiwaniach.

CZĘŚĆ PIERWSZA

Bieg życia i pracy

I. Pochodzenie

Samuel Przypkowski pochodził z rodziny szlacheckiej, herb »Radwan« dzielącej z wieloma rodami w Polsce[1], osiadłej oddawna w Przypkowicach, wsi należącej do powiatu szczyrzyckiego w województwie krakowskiem. W w. XV posiadała ona, oprócz Przypkowic, Sosnowice i Trzemesznę[2]; w pierwszej połowie XVI wieku należała do niej także Polanka, Tarnawa i Stara Wieś[3], których właścicielem był Mikołaj († 1577), pradziad Samuela.

Jedyny syn jego, Jan († 1606/8)[4], powiększył majątek ojcowski przez nabycie Mikołajowic, Leńczy, Wierzbianki[5], Gnojnika oraz części Łopusznej i Chronowa[6]; przejąwszy się nowinkami religijnemi oraz dając dowód głębokiego idealizmu, poddanych swoich włościan raz na zawsze od pańszczyzny wyzwolił. »Stanąwszy osobiście przed urzędem — brzmi akt odnośny[7] — i niniejszemi krakowskiemi aktami grodzkiemi starościńskiemi urodzony Jan Przypkowski z Górnych Przypkowic, odstępując od innych ziem i powiatów i poddając się niniejszej juryzdykcji, dobro-

---

[1] B. Paprocki, *Herby rycerstwa polskiego*, 354, Niesiecki, *Herbarz*, Lipsk 1841, 360.

[2] Terr. Crac. 17 p. 591; 18 p. 267 oraz Długosz, *Liber beneficiorum*, II, 128.

[3] Terr. Crac. 35 p. 217; 58 p. 181; 63 p. 418.

[4] Dwukrotnie żonaty, a mian. z Katarzyną Lubomirską (Terr. Crac. 35 p. 217) oraz z Katarzyną Samborzecką (Terr. Crac. 77 p. 69).

[5] Terr. Crac. 74 p. 821.

[6] Terr. Crac. 80 p. 376.

[7] Terr. Crac. 108 p. 134; por. również T. Grabowski, op. cit. 67—68.

wolnie i wyraźnie zeznał: Ponieważ uważa, że poddani jego, zamieszkali we wsiach Górne Przypkowice, Polanka, Mikołajowice, Tarnawa, i w połowie Starej Wsi w ziemi i w powiecie krakowskim i oświęcimskim, są dziećmi tego samego, co i on Stwórcy, nie chcąc przeto, aby owi kmiecie i jego poddani oraz ich synowie i córki z wyżej wymienionych wsi dłużej pozostawali i byli w jarzmie poddaństwa w myśl powszechnie obowiązującej ustawy Królestwa, uwalnia tychże kmieci i owych wspomnianych poddanych i ich potomstwo od wszelkich powinności i pozwala tymże kmieciom swoim i ich synom z posiadłości swoich ustąpić i wyjść celem osiedlenia się, gdzie się im będzie podobało, i nie chce w sprawach ich występować przed sądem ani też kiedykolwiek prawnie domagać się od innych ich wydania, jak również nie chce nigdy oskarżać tego, u którego ci kmiecie będą lub do którego się udadzą... ale zgadza się, aby oni i ich synowie cieszyli się po wieczne czasy tą samą wolnością«[1].

Około roku 1585 przenosi się Jan wraz z liczną rodziną z powiatu śląskiego w czchowski. Synom swoim starał się on dać należyte wykształcenie i w roku 1582 dwóch najstarszych, Jana i Mikołaja, wysłał na studja zagranicę, gdzie przebywali prawie cztery lata w towarzystwie wielkiej gromady szlacheckiej. Oczywiście wpływowi ojca należy to przypisać, że wykształcenia tego szukali w tych uniwersytetach niemieckich, w których reformacja już się na dobre usadowiła. Widzimy ich więc najpierw w Altdorfie wraz z Janem Statoriusem, Młoszowskim, Maciejowskim i innymi »barones Poloni«[2], w roku następnym w Ingolstadzie i Tybindze[3], w roku zaś 1584 i 1585 w Lipsku[4]. W czasie tych studjów znajdują się oni pod opieką doktora medycyny uniwersytetu bazylejskiego, Marcina Codiciusa.

Po powrocie z zagranicy w roku 1585/6 Jan, znany później jako podsędek zatorski, osiadł na gospodarstwie w Zatorskiem[5], Mikołaj zaś jako dziedzic Gnojnika oraz działów w Ło-

[1] Do tegoż prawdopodobnie Jana odnosi się wiadomość, jaką czytamy w Kronice współczesnej nieznanego autora pod datą 1591 r.: »Iidem studiosi... et aulam Nobiliss. Ioannis Przipkowski vastarunt, eo praesertim nomine, quod quasi xenodochium esset, in quo pauperes alebantur« (w tece redakc. *Reformacji w Polsce*). [2] Wyciągi z metryk uniwers. prof. Stan. Kota.

[3] Tamże. [4] Tamże.

[5] Obrany tamże w r. 1599 podsędkiem ziemi zatorskiej, sprawował również kilkakrotnie urząd poborcy podatków (Castr. Oswiec. 101 p. 322; 103 p. 1104).

pusznej i Chronowie[1] — w Czchowskiem. W roku 1603 nabył ten ostatni od swego szwagra Adama Błędowskiego Falkowę[2] i działy w Brzanie i Bukowcu[3], wsiach znanych później w dziejach rodziny Przypkowskich.

Od czasu, gdy bracia zamieszkali w różnych stronach, rozdzieliły ich także — odmienny tryb życia oraz inne przekonania religijne: Jan poświęcił się służbie publicznej i pozostał wierny doktrynie kalwińskiej; Mikołaj trzymał się zdala od życia publicznego, a stał się wyznawcą Socyna. On to zamknął kościół w Gnojniku[4], zamieniając go na śpichlerz, dziesięcin plebanom nie płacił, co było powodem zatargu z duchowieństwem[5], w roku zaś 1602 przysłuchiwał się dyspucie religijnej, która się odbywała w obecności Fausta Socyna[6]. Nic dziwnego, że za swoją gorliwość arjańską został nawet senjorem lucławickiego zboru[7].

II. Studja

W Gnojniku[8], około roku 1592[9], urodził się Mikołajowi z Elżbiety Gabońskiej, córki Wawrzyńca i Doroty z Ropkowskich[10], najstarszy syn, Samuel. Nie trudno odgadnąć, w jakim kierunku poszło wychowanie Samuela i jego braci. Przypatrując się pracy Braci Polskich w Lucławicach, odebrał tamże Samuel początkowe nauki wraz z Taszyckimi, Janem i Danielem, z którymi się też odtąd wielce zaprzyjaźnił. I snać okazał

---

[1] Terr. Crac. 80 p. 376.

[2] Castr. Sand. 27 p. 998.

[3] Terr. Czchov. 19 p. 1380; Castr. Sand. 109 p. 1398.

[4] Ks. Jul. Bukowski (*Dzieje reformacji w Polsce*, Kraków 1883, I, 238) pisze, iż Mikołaj nie pozwolił na otwarcie kościoła, zrobiwszy z niego zsypkę na zboże.

[5] Terr. Czchov. 59 a p. 36; Castr. Sand. 42 p. 24; 116 p. 1190.

[6] Sandius, *Bibliotheca Anti-Trinitariorum*, Freistadii 1684, str. 175.

[7] Dziennik Smalciusa u Zeltnera, *Historia Crypto-Socinismi*... Lipsiae 1729, str. 1197.

[8] Nie jest to pewne; ponieważ jednak była to główna posiadłość Mikołaja i najczęściej powtarza się w aktach grodzkich z owego czasu, przypuszczenie nasze wydaje się wielce prawdopodobne.

[9] Samuel, zapisując się 30/XI 1616 r. na uniwersytet w Lejdzie, podał, iż ma lat 23. Tę datę urodzin podaje również Bock, 667.

[10] Terr. Czchov. 14 p. 253; 16 p. 506; 20 p. 1130; 24 p. 358.

on już wówczas duże zdolności, skoro Szymon Pistorius, dedykując mu w roku 1611 swoje wiersze[1], podnosił, iż nie mógł go pominąć milczeniem, gdyż do tego stopnia polecają go i wyróżniają zarówno nadzwyczajnie zacny charakter, a zwłaszcza bardzo rzadka tego stanu i wieku skromność, jak i postępy, które poczynił w naukach, że nietylko zdaje się dorównywać kolegom i rówieśnikom swoim, ale ich nawet przewyższać.

Kiedy pierwszego września 1612 roku umarł ojciec[2], pozostało po nim liczne rodzeństwo; był on bowiem dwukrotnie żonaty: raz z Elżbietą Gabońską[3], drugi raz z Barbarą Stanówną z Nowotańca[4]. Samuel, jako najstarszy, musiał zająć się teraz prawdopodobnie różnemi sprawami rodzinnemi[5], zanim będzie mógł dla dopełnienia swego wykształcenia udać się w roku 1614 wraz z Danielem Taszyckim, synem Stanisława, fundatora zboru w Lucławicach, i Janem Szczepanowskim[6] do Altdorfu[7], który podówczas był już znany w Polsce jako tajne ognisko propagandy arjańskiej. Tam to właśnie Ernest Soner, a po nim Marcin Ruar skupiali wokół siebie małą grupę wyznawców, którzy po przybyciu do nich z Polski Mateusza Rhawa odbyli nawet wspólną, uroczystą wieczerzę w dniu 26 marca 1614 roku, będącą jakgdyby symbolem zacieśnienia się pomiędzy nimi węzłów braterskich, oraz zapoczątkowaniem normalnej pracy zborowej. W wieczerzy tej wziął także udział przybyły do Altdorfu 21 marca nasz Samuel[8].

Żywa jednakowoż propaganda arjańska, rozwijana w tem

---

[1] Simonis Pistorii Oppoliensis Silesii, Sacrorum Epigrammatum, Octernio IV, Nob. et Gener. Adolescenti D. Samueli Przypcowio, Gen. D. Nicolaii Przypcowii a Przypkowice Filio donatus. Racovia 1611.

[2] Dziennik Smalciusa u Zeltnera, op. cit., str. 1197.

[3] Córką Wawrzyńca i Doroty z Ropkowskich i z nią miał czworo dzieci: synów Samuela, Krzysztofa i Jerzego oraz córkę Krystynę. (Terr. Czchov. 14 p. 253).

[4] Córką Jerzego, stolnika ziemi sanockiej, i Zofji Fredrówny, i z nią miał pięcioro dzieci: Wacława, Jana, Stefana, Zofję i Elżbietę. (Terr. Czchov. 56 p. 1340).

[5] Opiekunami jego byli na skutek wyznaczenia przez Mikołaja Przypkowskiego w r. 1604 Abraham Szczepanowski, Krzysztof Morsztyn, Krzysztof Łyczko oraz Jan Cetys. Castr. Sand. 29 p. 176.

[6] Wal. Krasiński, *Zarys dziejów reformacji w Polsce,* 236.

[7] Zeltner, op. cit., 148.

[8] Tamże, oraz Ludwik Chmaj, *Marcin Ruar*, Kraków 1921, str. 22—23.

mieście przez coraz liczniej przybywających tam na studja Polaków, zwróciła na siebie uwagę władz norymberskich, które, celem jej zatamowania, dzieła arjańskie różnych autorów zabrane młodzieży spaliły (1616 r.), a Przypkowskiego wraz z towarzyszami zmusiły do opuszczenia Altdorfu [1].

Było to pierwsze, ważne doświadczenie życiowe Samuela. Po raz pierwszy padł ofiarą nietolerancji z powodu odrębnych przekonań religijnych. A ponieważ zdawał już sobie wówczas prawdopodobnie sprawę z podstaw i założeń doktryny Socyna, której był wyznawcą, musiało w nim powstać pytanie, dlaczego te przesłanki i argumenty z rozumu wysnute, jakiemi Bracia Polscy się posługiwali, pomimo swej oczywistości myślowej nie trafiały innym do przekonania, ale budziły niechęć, nienawiść i potępienie. Gdzie tkwiło źródło tej rozbieżności i odrębności przekonań, skoro nie mają dla nich znaczenia i nie wywierają na nie wpływu jasne i wyraźne zasady rozumu? I już wówczas może, kiedy był świadkiem, jak ta różnica w wierze wzniecała ferment w duszach, rozpalała w nich ogień fanatyzmu i zaciekłej nienawiści, zmuszała do obłudy i kłamstwa, próbował znaleźć odpowiedź na to pytanie, które przez długi czas odtąd miało trapić jego duszę.

Czy Przypkowski sam także uprawiał propagandę arjańską w Altdorfie — niewiadomo. Z zachowania się władz norymberskich zdaje się wynikać, że nie miały one żadnych dowodów jego winy, skoro według ich polecenia rektor szkoły altdorfskiej miał jedynie skłonić Samuela Przypkowskiego i jego towarzyszy do opuszczenia miasta [2]. Zresztą Samuel nie przebywał stale w Altdorfie, dwa razy wyjeżdżał do kraju; tak we wrześniu 1615 roku był w Krakowie [3], a w styczniu 1616 roku był w Sączu, i należy przypuszczać, że w jesieni 1615 r. do Altdorfu nie wracał, ale pozostał w Polsce, a być może nawet, iż udał on się tam znowu dopiero ze swym bratem Krzysztofem, który 20 kwietnia 1616 r. zapisał się w poczet uczniów uniwersy-

---

[1] Zeltner, op. cit., 374, 523—525, 529, oraz Bock, op. cit., 667.

[2] »alterae litterae subsecutae sunt, d. 8 Julii, ab eodem Inclyto Ordine ad Rectorem Magnificum datae, in quibus... iniunctum est, ut cum *Samuele* illo *Przipcovio* de *Przipcowyce* amice de discessu sponte sua suscipiendo ageretur«. Zeltner, 523, oraz Chmaj, op. cit., 38.

[3] Terr. Crac. 120 p. 579.

tecie w Altdorfie[1]. Jeżeli więc władze norymberskie pragnęły, by opuścił miasto, stało się to zapewne pod wpływem opinji powszechnej, która była Polakom niechętna i w nich głównie upatrywała propagatorów nauki Socyna.

Po opuszczeniu Altdorfu udał się Przypkowski do Lejdy, gdzie 30 listopada zapisał się na wydział humanistyczny[2]. W Lejdzie zastał zacięte walki religijne i tę samą nienawiść do doktryny Socyna. Jeśli Bracia Polscy, przyjeżdżający tam również dość licznie, mogli się ostać w atmosferze walk zaciętych pomiędzy Gomarystami i Remonstrantami i wśród owego zacietrzewienia religijnego, które, począwszy od roku 1613, wzrastało coraz bardziej i w rok później doprowadziło do zakazu wszelkich publicznych dysput religijnych[3], a nawet potrafili tam rozwinąć pewną działalność, należy to sobie tem tłumaczyć, że działali bardzo ostrożnie, a wśród gęstego skupienia ludzi łatwiej im było odwrócić uwagę od siebie, zwłaszcza że sprzyjali im Remonstranci, którzy w wielu punktach te same, co i oni, mieli poglądy.

Przypkowski, kontynuując swoje studja teologiczne[4], musiał oczywiście zapoznać się także z zapatrywaniami Remonstrantów, a nawet bliższe, osobiste zawiązał z nimi stosunki. W każdym razie, patrząc na ową zaciętą walkę, jaką prowadzili z nimi Gomaryści, na nienawiść, z jaką się do nich odnosili, i na ich obronę, nie mógł nie przyznać im słuszności i nie stanąć po ich stronie. Toteż kiedy wkońcu wyzuci z kraju uchwałą synodu narodowego z dn. 13 listopada 1618 r. w Dortrechcie musieli kryć się lub uciekać, bolał nad tem nietylko Raków, który wysłał nawet do nich Jonasza Szlichtynga, aby im ofiarować gościnę w Polsce[5], ale i Przypkowski. Później o owym synodzie

---

[1] Wyciągi z metryk uniw. prof. Kota; oraz Du Rieu, *Album studiosorum acad. Lugd. Bat.*, Haga 1875, str. 128.

[2] Tamże. [3] *Praest. ac erud. vir. epp.* 224.

[4] Przybył tam także w r. 1616 Jonasz Szlichtyng, a w r. 1617 Ruar, z którym Przypkowski przez jakiś czas słuchał wykładów Episcopiusa, por. J. C. van Slee, *De Geschiedenis van het Socinianisme in de Nederlanden* Haarlem 1911, str. 207.

[5] Ruari epp., Cent II 22 (»Fratres nostri Racovienses D. Jonam Schlichtingium ad epulas illas (exules illos, poprawka Zeltnera) ablegarunt, ut amorem et hospitium, et si quae sunt alia, quae a Christiano homine adversus proximum in tali calamitate viventem proficisci possunt, illis offerat et pol-

w Dortrechcie napisze[1], że nie było w owym czasie zgubniejszej nad niego podpałki niezgody... On bowiem nie dopuścił, by umysły obywateli, różniące się przekonaniami, zespoliły się w zgodzie, on tyle tysięcy ludzi bez ważnej przyczyny odciął i oderwał od jednego kościoła, on podburzył i rozjątrzył obywateli przeciw sobie zapomocą tylu krzywd i tylu obelg.

Wraz z Remonstrantami opuścił Niderlandy i Przypkowski; ponieważ zaś do niedawnego doświadczenia dołączyło się nowe, wyjeżdżał stamtąd prawdopodobnie z lepszem zrozumieniem rzeczywistości i — z przekonaniem, że trzeba będzie stoczyć niejedną walkę i ponieść niejedną klęskę, jeśli ze ścierania się namiętności i niskich popędów duszy ludzkiej ma się unieść nienaruszoną, swoją własną. wewnętrzną prawdę.

III. Pierwsze występy publiczne

Od r. 1619 widzimy Przypkowskiego w Polsce[2], a choć nie mamy z tego czasu bliższych o nim wiadomości, nie będziemy dalecy od prawdy, jeśli przypuścimy, że nie oderwał się od życia rzeczywistego, ale czynny w niem brał udział, obcując zarówno z ludźmi jak z ziemią, nie stroniąc bynajmniej czyto od zajęć gospodarskich, czyto od działalności politycznej. I tylko to zetknięcie się z rzeczywistością, borykanie się z faktycznemi warunkami, jakie szara, codzienna praca ustawicznie napotyka, dało mu ten zmysł realny, to poczucie rzeczywistości, jakie uderza nas w jego pismach. Nie usuwał się on prawdopodobnie również i od pracy zborowej, od wspólnego rozważania z »braćmi« interesujących ich zagadnień. od śledzenia ruchu religijnego zagranicą i jego ustosunkowania się do doktryny rakowskiej. Kiedy około r. 1622/3 ożenił się z Zofją Taszycką, córką Macieja i Katarzyny z Wierzbiętów[3], a brata-

liceatur« list Dümlera do Ruara, z 6/XI 1619, Zeltner, str. 502) por. również W. J. Kühler, *Het Socinianisme in Nederland*, Leiden 1912, str. 87—88.

[1] *Opera*, 391.

[2] Castr. Sand. 38 p. 184. W roku tym 9 maja wpisał się on w Rakowie do sztambuchu Lubienieckiego.

[3] Castr. Sand. 40 p. 179. Z małżeństwa tego miał Samuel, o ile nam wiadomo, troje dzieci: dwóch synów, Bogusława i Macieja (ur. 1626), który w r. 1648 przebywał na studjach w Lejdzie, oraz córkę Aleksandrę, późniejszą Mikołajową Suchodolską.

nicą swego przyjaciela Daniela, nowe warunki życiowe musiały go jeszcze bardziej pochłonąć i zagarnąć.

W r. 1625 kupuje on od swoich braci, Krzysztofa i Wacława, działy po ojcu w Gnojniku, Łopusznej, Chronowie i Borownie [1], ale już w roku następnym sprzedaje zarówno on, jak i bracia, Jan i Stefan, swoje części Kasprowi Wielopolskiemu [2] tak, że odtąd w ich rodzinie pozostały tylko Brzana, Bukowiec i Falkowa [3]. Co było powodem owych zmian majątkowych, trudno dziś odgadnąć. Wiadomo nam jest jedynie, że Samuel za pieniądze uzyskane ze sprzedaży swoich części majątkowych nabył wieś Dojlidy [4] w powiecie bielskim województwa podlaskiego. Nieznana jest data przeniesienia się tamże Samuela. W każdym razie nie nastąpiło to przed rokiem 1628 [5].

W owym czasie Przypkowski z ogromną uwagą obserwuje wypadki ówczesne, nie spuszcza z oka spraw obchodzących zwłaszcza żywo Braci Polskich, bacznie patrzy na to, co się wokół niego dzieje, nie zaniedbuje także udziału w życiu politycznem. A w życiu tem już wrzało od skarg, narzekań i głosów oburzenia przeciw łamaniu konfederacji warszawskiej z r. 1573, w której różnowiercy widzieli porękę wolności religijnej, przeciw różnego rodzaju bezprawiom i nadużyciom, tamującym swobodę wyznań, przeciw coraz jaskrawiej występującej nietolerancji. »Zagęściły się temi czasy... wielkie przeciwko jasnemu prawu exorbitancje« powie [6] wówczas Przypkowski, a słowa jego będą wyrazem faktycznego stanu rzeczy. Od początku bowiem XVII w. coraz częściej zdarzają się napady motłochu podburzanego przez jezuitów, coraz bardziej skoordynowane stają się wysiłki ze strony katolików, zmierzające do podkopania i zniweczenia ruchu religijnego Braci Polskich, a wyrażające się w coraz energiczniejszej przeciwko nim nagance, w znoszeniu zborów, w pozywaniu przed sąd. Mnożą się też skargi różnowierców, a w szczególności Braci Polskich, na te nadużycia, równo-

[1] Castr. Sand. 116 p. 1256.

[2] Castr. Sand. 117 p. 456—462.

[3] Castr. Sand. 50 p. 900.

[4] Tam się bowiem niedługo potem na stałe osiedlił.

[5] 31 sierpnia bowiem 1627 r. wypowiada jeszcze Samuel mowę swoją na sejmiku w Proszowicach (Rps. Bibl. Jagiell., Nr. 166, karta 480) a 24 paźdz. 1628 jest w Czchowie (Terr. Czchov. 57 p. 21).

[6] Rps. Bibl. Jagiell., Nr. 166.

cześnie odzywają się głosy po sejmikach, wzywające szlachtę do przeciwstawienia się tej wrogiej fali wyznaniowej niesprawiedliwości. W r. 1627 pada ofiarą oskarżeń jezuickich o zdradzieckie knowania z Siedmiogrodem i Szwecją zbór arjański w Lublinie[1], zburzony przez pospólstwo, to samo spotyka tamże zbór ewangelicki[2], przed trybunał koronny pozywa się Piotra Morskowskiego, ministra zboru arjańskiego w Lachowcach[3], równocześnie Samuela Swatopełka Bolestraszyckiego, szlachcica, ewangelika, sekretarza królewskiego skazuje się na karę pieniężną i 6 miesięcy więzienia[4] za to, że przełożył na język polski dzieło francuskie Piotra du Moulin p. t. *Héraclite, ou de la vanité et la misére de la vie humaine*[5]. Wyrok ten zapadł na trybunale lubelskim 28 maja 1627 na skutek oskarżenia go przez biskupa przemyskiego ks. Achacego Grochowskiego, iż »ważył się in publicum wydać książkę pełną bluźnierstwa i obelżenia, w której się targa na majestat Boży, na Ojca św. Papieża, na wszytek nasz stan duchowny, i wiarę naszą katolicką sromotnie zelżył«, nie wiedząc, »że nie wolno w druk podawać nikomu nic by nalepszego... bez consensu loci ordinarii sui...

---

[1] *Ioh. Stoinii Epitome historiae originis Unitariorum in Polonia.* Sandius, 188; por. również Orest Lewickij, *Socynjanie na Rusi.* (*Reformacja w Polsce*, II, 1922, str. 219).

[2] Merczyng, *Zbory i senatorowie protestanccy w dawnej Polsce* (Krasiński-Bursche, *Zarys reformacji w Polsce*, Warszawa 1905, II/2), str. 236.

[3] O. Lewickij, op. cit., 219.

[4] Concept sprawy, ktora się toczyła na trybunale lubelskim w R. P. 1627 w piątek rano przed Świątkami Zielonemi godzin pięć. Między IM. ks. Achacem Grochowskiem, Biskupem przemyskiem, aktorem a IMP Samuelem Swatopełkiem Bolestraszyckiem, Szlachcicem Przemyskiem, Ewangelikiem, Sekretarzem króla IM, pozwanem od przerzeczonego IM X. Biskupa do Ziemstwa tamecznego i przez appellatią na Trybunał lubelski. Rps. Bibl. Jag., Nr. 166, kart. 312—317, oraz Merczyng, *Druga w Polsce egzekucja literacka*, Przegl. hist. XVIII, 67—74, a przedewszystkiem artykuł recenz. Dr. Jarosława Wit Opatrnego w Kwart. hist. 1920, 139—148.

[5] Pierre du Moulin (*1568, †1658), zwany »acutissimus et eruditissimus Theologus«, był profesorem filozofji w Lejdzie, kaznodzieją w Paryżu, wkońcu profesorem teologji w Sedanie; jego *Heraklit* ukazał się w r. 1609, poczem nastąpił szereg wydań (trzecie w r. 1610). Opatrny przypuszcza, że przekład polski wyszedł najprawdopodobniej w r. 1624, bodaj czy nie w Krakowie. Dzieło to cieszyło się w Europie ogromną popularnością i było przekładane kilkakrotnie na język angielski i niemiecki. Opatrny op. cit.

A jeszcze tę plugawą książkę... śmiał dedicować sławnej pamięci Królewnie JM szwedzkiej, siestrze K. J. M. Pana naszego«[1].

Napróżno podnosił Bolestraszycki, »że w tem niemasz nic, jedno privatum odium«[2], że takiego »prawa nie czytał, żeby szlachcicowi polskiemu nie wolno było co napisać i w druk podać sine consensu loci ordinarii sui«[3], napróżno przedkładał list królewny na dowód, że książka przez nią mile została przyjęta — tłumaczenia te jego nic nie pomogły. Co więcej — trybunał koronny nie zadowolił się wyrokiem skazującym Bolestraszyckiego, ani nakazem spalenia książki, ale nadto wydał jeszcze bezprawnie orzeczenie, wkraczające w dziedzinę prawodawstwa, że »ktokolwiek tę bluźnierczą i niegodziwą książkę drukiem ogłosi, lub ośmieli się przechowywać, rozprzedawać lub czy to prywatnie czy publicznie nią się zajmować, tenże niechaj wie, że, jeśli jest szlachcicem, podlega karze bezcześci, jeśli zaś stanu gminnego, podlega karze śmierci i konfiskacie całego swego majątku«[4].

Wyrok ten trybunału lubelskiego wywołał ogromne poruszenie w świecie różnowierczym[5]. Ponieważ wdzierał się on w kompetencję prawodawczą sejmu walnego, byli z niego nawet katolicy niezadowoleni[6]. Co zaś sądzili o nim różnowiercy, wystarczy przytoczyć głosy ks. Krzysztofa Radziwiłła i Samuela Przypkowskiego.

Radziwiłł, stanąwszy na sejmiku nowogrodzkim[7], mówił: »Jako crudeliter ewangielików w Lublinie oprymowano, już podobno wiadomość WM Panów doszła; wprawdzieśmy nigdy nie mieli pokoju i wszędzie passim łamano nam securitatem, przysięgami, kapturami, prawem, zwyczajem obwarowane, bo pamięć WM Panów znosi zburzenie zboru w Krakowie, w Wil-

---

[1] Rps. Bibl. Jagiell., Nr. 166. [2] Tamże. [3] Tamże.
[4] Tamże.

[5] Rafał Leszczyński, wojewoda bełzki, interwenjował natychmiast w sprawie Bolestraszyckiego, pisząc z Lublina »do Xcia Zbarawskiego Pana krakowskiego«, oraz »do kanclerza koronnego«. Rkp. Bibl. Jagiell. Nr. 166, karta 298 i nast. Interwencja na nic się nie przydała i dopiero w r. 1649 zniesiono ten, jak i inne wyroki na Bolestraszyckiego (*Vol. legum* IV, str. 124, Nr. 272). [6] Opatrny, op. cit.

[7] Ks. Krzysztofa Radziwiłła Hetm. pol. W. Ks. Lit. *Sprawy wojenne i polityczne 1621—1632*, Paryż 1859, str. 573—577.

nie, w Lublinie, w Poznaniu, w Radziejowie, spalenie zboru w Działowie, oddanie kadukiem kamienicy ewangielickiej w Krakowie, pasquillus et calumniae o ewangielikach pisane i do druku podawane i inszych bardzo wiele gravaminów, ale terribilior iniuria nigdy nas nie spotkała, jako teraz w Lublinie. Najprzód p. Bolestraszycki, człowiek zacny, z francuskiego języka de vanitate mundi na polski język księgę przełożył, która nic inszego nie miała uszczypliwego, tylko naukę do pokuty i poprawy obyczajów ludzkich wiodącą. Ex novo emergenti pozwano go do Przemyśla, z Przemyśla per appellationem do Lublina, w Lublinie contra ius compositi judicio sądzono, księgę katu palić kazano, szlachcica onego do wieży i na pieniężną wielką winę wskazano i kondemnowano i tak srogim dekretem in exilium go wypędzono.. Potem, gdy studenci jezuiccy tamże w Lublinie, jawnie we dnie, cum solennitate, z mularzami, cieślami, zbory burzyli, gdy do kamienic ewangielickich szturmowali, gdy łupy z domów ewangielickich brali, nietylko nie hamowano, ale jeszcze na tych, co się tumultowi bronili, srogie winy wskazano. A co najsroższa, dekret sub poenis legum uczyniono, aby zburzonych domów i zborów nie restaurowano i nabożeństwa ewangielickiego już więcej w Lublinie nie odprawowano«.

Przypkowski również, podobnie jak Radziwiłł, nie traktował tego wypadku z Bolestraszyckim oderwanie, niezależnie od prześladowań różnowierców wogóle — patrzył on nań raczej jako na przykład jeden więcej wzmagającej się nietolerancji w Polsce, a bojąc się groźnych następstw podobnej nietolerancji nietylko dla życia religijnego, ale zarazem dla bytu państwowego Polski, postanowił ostrzec przed nią przeciwników.

W kole rycerskiem na sejmiku w Proszowicach 31 sierpnia 1627 r. wypowiedział mowę »imieniem różnowierców« (*nomine diversorum in religione*)[1], w której, przypominając konfederację warszawską z r. 1573, przysięgę króla i zobowiązania biskupów, oraz poruszając najświeższe bezprawia, tak dalej ciągnął: »Za wszytkich nas, którzy się teraz na oppresją skarżymy, antecessorowie przy swobodnym używaniu nabożeństw swoich zostawili i wieczną zgodą i wzajemną tolerancją w obronie i w obmyślawaniu spólnej ojczyzny wszyscy zarówno z sobą wcią-

[1] Rps. Bibl. Jagiell. Nr. 166, karty 306—307.

gali. Wzięliśmy od Ojców i Dziadów naszych intromisją w ten pokój, byliśmy od dawnych czasów dotąd in usu et pacifica possessione prawa tego... Nie wiem, co czas nieszczęśliwy mieszać nas poczyna, że się a to skądsi nowi praesentis status reformatorowie zjawili, którzy przez zgwałcenie praw. podwrócenie swobód i wzruszenie pokoju pospolitego formam R.P. naszej odmieniać się ważą... Co przywiodło przodki nasze, że pokój inter dissidentes tak feliciter utwierdzili... To, że R.P. praecipitować w te nieszczęsne kłótnie i mieszaniny, które wszytkie prawie krześcijańskie narody bolejąc obeszły, a wszędy i po dziś dzień żałosną po sobie pamięć zostawiły. Widzieli to dobrze, że wszedy jako sobie krwie wzajem dobrze widzieli, zawaśnione fakcje jednać się musiały... U nas by dobrze Ojczyzna nie miała z naszej miary co czynić. Przedsie by się jej godziło zdaleka mijać tę skałę, o którą się tak wiele Narodów rozbiło. A teraz, choćby nam postronne okolice nie groziły, przedsię... zniszczone siły Ojczyzny i niebezpieczeństwa nakoło zachodzące wołają o pokój, zgodę domową«. Wykazując następnie, z jakim trudem i jak zwolna stan szlachecki stał się »stanem cieszącym się najwyższą swobodą« i że »dawnej niewoli usurpacje wskrzeszone być nie mogą, chyba przez obalenie i zniesienie świeżych wolności filarów«, pytał z ukrytą aluzją do sprawy Bolestraszyckiego: »Cóż będzie szlachcicowi wolno, jeśli pisać, owszem jeśli czytać nie wolno, kiedy już na prywatne czytanie tak ostre zakładają poeny.... proximus gradus est, aby myślom supplicia stanowili«.

Było to wyraźne potępienie ze strony Przypkowskiego owych podważających wolność, a zarazem kulturę, zapędów trybunału lubelskiego — było w tem równocześnie i stwierdzenie, że nietylko wolnośćsu mienia, wolność nabożeństwa, ale także swoboda myśli, swoboda kulturalnego rozwoju jednostek jest podstawą zgody obywatelskiej, warunkiem pomyślnego wzrostu państwa. Dlatego, podkreślając konieczność zgody i pokoju wewnętrznego, wymieniwszy szereg żądań, kończył: »Nie napiramy się rzeczy trudnych. Nie prosimy o rzecz nową. Nie potrzebujemy, abyście nam co swego dali. Tę rzecz, którą już od dawnego czasu mamy, której nam possessio od dziadów i pradziadów podana... pokój i swobodę sumnienia nie mniej Waszmościom, jak i nam wymóc chcemy. Non deprecamus oppressionem, jeśli

bez uszczerbku wolności Waszmościów opprimowani być możemy. A jestli też causa nasza z causą spólnej swobody jest tak w jeden węzeł spleciona, że się rozpleść oboja invicem nie dopuści? Pamiętajcie WM. na to, że ten klejnot, na który się Waszmościów prze oppressia... jest krwią przodków naszych nabyty, krwią nieraz oblany, którym się Ojczyzna nasza dotąd na widoku wszytkiego świata przed potomnemi narody podpisała«.

Broniąc tak gorąco swobody wyznaniowej, pragnąc położenia tamy bezprawiom i nadużyciom, które wywoływał miejscowy, wewnętrzny fanatyzm religijny, trzymał się Przypkowski w rozumowaniach swoich pewnej ogólnej tezy, zastosowanej do ówczesnych stosunków politycznych Polski — nie poruszał atoli bynajmniej zagadnienia, czy i na jakiej podstawie możnaby osiągnąć pokój religijny wogóle, w jaki sposób możnaby dojść do zgody wszystkich wyznań. Walka religijna w Polsce nie miała jeszcze tej zaciętości, jaką oglądał za granicą, nie była tak okrutną i zaciekłą, by czyniła niemożliwą wszelką pracę religijną. Owszem — »bracia« w Polsce mogli jeszcze jako tako działalność swoją rozwijać i rozprzestrzeniać na coraz szersze kręgi, podczas gdy poza jej granicami padali ofiarą nienawiści i nietolerancji. I oto raz zrodzone pytanie, gdzie tkwi przyczyna tej nienawiści, musiało wracać ustawicznie, zwłaszcza że i w Polsce coraz bujniejszy zaczynał być jej posiew — a wraz z niem budziło się zarazem zagadnienie ogólnej zgody religijnej.

Zagadnienie to stało się aktualnem szczególnie w roku 1626, kiedy po powrocie swym do Niderlandów Episcopius i Remonstranci wogóle rozpoczęli na nowo normalną pracę religijną, choć niezupełnie jeszcze wolną od przeszkód i niebezpieczeństw. W tym to czasie Ruar prowadził bardzo ożywioną korespondencję z Naeranem na temat zjednoczenia się obydwu wyznań [1], a ruch ireniczny, który się wówczas szerzył w Europie i żywy był również wśród Remonstrantów, wywierał swój wpływ także na Braci Polskich. Nie byli oni wprawdzie zgodzie wyznań i kościołów przeciwni, zdawali sobie jednak dobrze sprawę z powszechnej ku nim nienawiści — więc skoro tylko szerzyć się począł tu i tam nastrój ku zgodzie, trzeba było nietylko ten na-

[1] Chmaj, op. cit., 62—65.

strój podtrzymać, ale zarazem przygotować odpowiednią atmosferę, w którejby i ich głosu chętnie wysłuchać chciano.

Wtedy to właśnie napisał Przypkowski rozprawę *De pace et concordia Ecclesiae*, która w roku 1628 wyszła w Amsterdamie staraniem »Irenaei Philalethis«[1]. Bardzo możliwe, że rozprawa ta powstała pod wpływem namowy czy nawet z polecenia Braci Polskich — wiemy bowiem, że ci w roku 1627 polecili Przypkowskiemu uchwałą synodu, aby opracował *historiam ecclesiarum unitariarum*[2], a wszystkich współwyznawców wezwali do zbierania źródeł i oddawania ich naszemu autorowi. Na tym samym synodzie rakowskim prosili go również o napisanie rozprawy *De libertate conscientiae*[3]. Te wezwania synodów będą się odtąd często powtarzały. Przypkowski, zajęty czem innem, będzie bardzo powoli opracowywał poddane mu tematy i nie skończy tych prac nigdy; przecież obecnie, gdy chodziło o przerwanie tego zacieśniającego się coraz bardziej wokół nich łańcucha nienawiści, a zarazem o silniejsze ugruntowanie ich istnienia i działania, nie wahał się on prawdopodobnie, zwłaszcza że była to chwila, w której Remonstranci przychylniejsze zajęli stanowisko wobec Braci Polskich.

Że rozprawa Przypkowskiego stała w związku z ówczesnym ruchem irenicznym, świadczyły, pomijając już samo przybrane imię jej wydawcy, słowa jego przedmowy do czytelnika. »Niespokojny ten wiek – czytamy tam[4] – nabrzmiewa sporami i wojnami tak politycznemi, jak i kościelnemi. Życzenia i westchnienia większości domagają się złotego pokoju. Niewielu jest jednak takich, którzyby własnemi zabiegami, o ile to jest w ich mocy, naprzód posuwali pokój i zgodę kościoła. Taka jest bowiem... ślepota naszego umysłu, że bardziej skarżymy się na to, co zakłóca w jakikolwiek sposób fizyczny spokój świata, niż co rozrywa i niszczy ów duchowy związek dusz. Otóż tę

---

[1] Eleutheropoli, typis Godfr. Philadelphi. Drugie jej wydanie ukazało się w r. 1630 i zawiera na karcie tytułowej notę »ex auctoris MSCto emendata et aucta«. W przekładzie angielskim wyszła ta rozprawa w 8° w r. 1653 w Londynie. W zbiorowem wydaniu pism Przypkowskiego znajduje się str. 371—386.

[2] Bock, op. cit., I, 682.

[3] Bock, op. cit., I, 699.

[4] *Przipcovii Opp.*, 371.

duchową szkodę, jaka powstaje ze sporów kościelnych, bystrością umysłu ci jedynie poznają, nad nią boleją i ją opłakują, których umysł dokładniej oświeca boskie światło celem pobożnego zbadania owych świętych tajemnic Królestwa Chrystusowego«. Do tych właśnie ludzi zalicza autor przedmowy Przypkowskiego, »męża zarówno pobożnego jak i uczonego«. Aby więc usunąć wszelką ku niemu niechęć, jakaby mogła powstać z tego powodu, iż usiłował uśmierzyć nienawiść ku wyznawcom doktryny Socyna, zaznaczał, że czynił on to nie dlatego, »by pochwalał zdanie Socyna (to bowiem nieraz otwarcie, i to słusznie, gani), ale dlatego, iż był przekonany, że po złagodzeniu zbyt ostrych sądów o doktrynie najbardziej ze wszystkich znienawidzonej zginie powoli całkowicie w duszach bardzo wielu owa nieprzyjazna skłonność do zbyt zawziętego prześladowania różniących się wyznaniem religijnem«[1]. Ta zbożna myśl autora o pokoju i zgodzie Kościoła skłoniła go do wydania tej rozprawy, choć świadom jest słabych stron nauki Socyna, i jest pewny, że czytelnik pismo to nazwie »nie heretyckiem, ale irenicznem«[2], zwłaszcza że trudno jest określić, co jest herezją.

Już te słowa wydawcy, bardzo blisko bezsprzecznie stojącego Braci Polskich, wykazują nam, jaka była główna tendencja rozprawy Przypkowskiego. Późniejsza analiza tej rozprawy wyjaśni nam jego stosunek do ruchu irenicznego, wskaże, jakie były jej wytyczne idee, jak brzmiała odpowiedź na dręczące go zagadnienie nietolerancji i jak wypadła obrona doktryny Braci Polskich, w której upatrywał podstawę, na jakiej powinno dokonać się zjednoczenie wszystkich wyznań.

Pierwsze wydanie rozprawy polskiego autora w Niderlandach nie zwróciło na siebie większej uwagi; dopiero wydanie drugie z r. 1630, które pojawiło się równocześnie z Apologją Episcopiusa, przypisywane temu ostatniemu z powodu zgodności, jakiej się dopatrywano między obydwoma pismami, wywołało nietylko zainteresowanie[3], ale zarazem nagonkę na Remon-

[1] *Przipcovii Opp.*, 371.

[2] op. cit., 385.

[3] Hugo Grotius w liście do brata (*Grotii epp. Appendix*, 252) 23 lipca 1630 r. pisał: »Librum de pace Ecclesiae, quando is tantos excitavit tumultus, sicubi nanciscaris et per amicum mittere possis, facies rem non ingratam, quo ipse de toto negotio explicatius indicem«.

strantów i ich nauczyciela[1]. Warto tu przytoczyć słowa Barlaeusa z listu jego do Episcopiusa z czerwca 1630 r.[2]: »Nie zdołam wyrazić, do jakiego stopnia rozgniewała naszych teologów wasza *Anticensura*. Wszyscy zaciskają zęby i bliscy są jawnej wściekłości. Nic dziwnego, pismo to bowiem posiada jakąś zdolność odstręczania umysłów świętych, które jak z jednej strony mają za obowiązek ganić innych i pouczać, tak z drugiej otrzymanie nagany uważają za najwyższą zniewagę... Podnoszą bardzo ów wasz... sąd o niepotępianiu tych, którzy błądzą odnośnie do dogmatu Trójcy. Dołączyła się do tego jeszcze owa książeczka o zgodzie Kościoła, którą roku zeszłego znalazłem i przeczytałem w Utrechcie u przyjaciela. Mówią, że pochodzi ona od ciebie i zgadza się zupełnie z *Anticensurą*. Thysius powiedział jednemu z moich przyjaciół, że za przykładem Bodecchera zbiera miejsca z *Anticensury*, które zestawi na boku z odpowiedniemi miejscami owej książeczki polskiej, aby było widoczne, że ten sam jest autor obydwu dzieł, a jeżeli są różni, to ty się z tamtym zgadzasz. Kiedy mu dano do poznania, że przedmowa trąci arjanizmem, odpowiedział, że przedmowę napisał ktoś inny, ty — książeczkę. Walaeus odjechał do Zelandji z kilkoma egzemplarzami, aby tamże Stany przekonać, jakiego to potwora chowali dotąd Remonstranci, a obecnie zamierzają wydać... Ja, chociaż jestem pewny, że książeczka nie jest twojem dziełem, tylko przeciwnicy, nie mogąc uczciwą, tą drogą napadają na Remonstrantów, usilnie i poważnie was napominam, abyście koniec położyli krótką apologją owemu oszczerstwu«.

Napomnienie to okazało się zupełnie słusznem. Rivet doniósł o wszystkiem księciu Fryderykowi Henrykowi, a Wtenbogaert, widząc, jak niebezpiecznem być może to nowe oskarżenie Remonstrantów o socynjanizm, rozpisał natychmiast listy do różnych osób, a między niemi do księcia, w których wyjaśniał różnicę pomiędzy poglądami Remonstrantów i Braci Polskich. Książę przyjął to wyjaśnienie do wiadomości; kiedy jednakowoż ze strony Stanów Generalnych zadano mu pytanie, czy ludzie, którzy tego rodzaju książki rozszerzają, powinni po-

[1] Kühler, op. cit., 199—200, van Slee, op. cit., 109.
[2] *Praest. ac erudit. vir. epp.*, str. 685—687.

zostać w kraju, zażądał od Wtenbogaerta formalnego potępienia stanowiska socynjańskiego. Wtenbogaert, którego zasadą było: »nie potępiam nikogo, jeśli posiada cokolwiek z Chrystusa«, zasadzie tej pozostał wierny. W liście napisanym do księcia wyłożył swoje przekonania, przeciwne zaś stanowisko określił jako niewystarczające — nie posunął się atoli do jego potępienia. Książę zadowolił się tą odpowiedzią i już więcej nie nalegał [1].

Jakkolwiek więc całkiem spokojnie zakończył się ten epizod, wywołany rozprawą Przypkowskiego, i choć już w lipcu 1630 r. donosił Barlaeus Episcopiusowi, że »burza wywołana tą książką już przeszła« [2], nastrój nieprzychylny dla Remonstrantów w kraju pozostał i z nastrojem tym musieli się oni liczyć, jeśli nie mieli się narazić na nowe prześladowanie [3]. Wszak nie tak dawno jeszcze, bo w roku, w którym pojawiło się pierwsze wydanie rozprawy Przypkowskiego, zwróciły się synody prowincjonalne do Stanów Generalnych z żądaniem, by socynjanizmu nie tolerowano, w przeciwnym bowiem razie wywoła to bardzo złe wrażenie w świecie chrześcijańskim [4]. Tymczasem Bracia Polscy, przeceniając ruch ireniczny, rozwijający się wśród Remonstrantów, uważając, że nadeszła pora odpowiednia do rokowań o wzajemne zbliżenie się obydwu wyznań, wysłali do nich Ruara z listem synodu z dnia 28 marca 1632 r.[5], w którym pisali: »Wśród oburzenia przeciwników rozprawami publicznie wydanemi wykazaliście, że nie widzicie powodu, dlaczego mielibyście według waszego przekonania odmawiać nam zbawienia i wykluczać nas ze społeczności chrześcijańskiej... Toteż nie wątpimy, że wy również kościołom waszym to samo przekonanie wpoicie i dokonacie, że je właśnie nietylko słowami będą wyznawać, ale i w rzeczywistości okażą, jeśli zajdzie potrzeba« [6]. Równocześnie udzielili Ruarowi bliższych wskazówek, w jakim kierunku rokowania z nimi ma prowadzić [7].

---

[1] Kühler, op. cit., 200. [2] *Praest. ac erudit. vir. epp.*, str. 690.

[3] Zdawał sobie z tego sprawę Episcopius, który, odpisując 20 czerwca 1630 r. Barlaeusowi, zaznaczał: »rectissime interim judicasti, V. C., calumniam istam Arianismi aut Socinianismi in Articulis de Trinitate et Deitate Filii quam primum retundendam et discutiendam esse: id iam factum a nobis est«. Op. cit., 687—689.

[4] O. Fock, *Der Socinianismus*, Kiel 1847, str. 245.

[5] van Slee, op. cit., 311—316, oraz Chmaj, op. cit., 74.

[6] van Slee, op. cit., 314. [7] Op. cit., 315—316.

Oczywiście Ruar, nic nie wskórawszy, bardzo szybko do kraju powrócił. Niemniej sama próba owych rokowań świadczy, jakie to nastroje panowały wśród »braci« i jaką w tem wszystkiem odegrała rolę rozprawa Przypkowskiego.

IV. Dalsza działalność pisarska

Z tego okresu czasu nie wiele posiadamy wiadomości o Przypkowskim. Od niego samego dowiadujemy się, że był »zbyt wieloma zaprzątnięty troskami«[1]. Nie przeszkadzały mu one jednak widocznie tak bardzo, skoro nie zapomniał o piórze, a nawet coraz częściej za nie chwytał. Około r. 1631 pisze *Vita Fausti Socini Senensis*[2], w tym prawdopodobnie czasie powstaje także wiersz *Ad Poloniam de pactis cum Sueco Prussicis* (Apostrophe do Polski na pacta z Szwedami pruskie), w wieku XVII bardzo rozpowszechniony, tłumaczony przez Zbigniewa Morsztyna i Wiszowatego[3], a naśladowany przez Potockiego — snać już i przedtem nasz autor dobierać rymów próbował, — oraz rozprawa *De Christianorum summo bono*[4].

Co skłoniło Przypkowskiego do napisania życiorysu Socyna, pracy nie mającej nic wspólnego z konkretnemi wymaganiami życiowemi, i to w tym czasie, w którym liczne, a nam nieznane, pochłaniały go troski? Otóż już w owych latach nosili się Bracia Polscy z myślą zbiorowego wydania dzieł Socyna[5], które zamierzali poprzedzić obrazem jego życia i pracy.

[1] *Przipcovii Opp.*, 419.

[2] Op. cit., 419–425, oraz *Bibl. Fratr. Pol.* I, na wstępie przed dziełami Socyna.

[3] Brückner, *Dzieje lit. pol.*, 215.

[4] *Przipcovii Opp.*, 429–433.

[5] Świadczy o tem nietylko przedmowa do czytelnika w owej rozprawie *De summo bono*, w której zaznaczają, że »eam ante aliquot annos flagrans pietatis ardor expressit, ut, quia Fausti Socini opera sub praelum a nobis tum revocanda erant, una cum Vita eiusdem prius in vestibulo te aditui ritu exciperet, quam in eorum adyta penetrares« (str. 428), ale także list Kitzikpfa (J. A. Poemera) do Ruara (Cent. II, 42) z 7 grudnia 1628 r., w którym czytamy (str. 608): »Audio... excudi opera Socini. Utile nobis erit, divenditione exemplarium residuorum absolutionem istius operis praevertere«. Widocznie już wówczas czyniono przygotowania do owego wydawnictwa: por. o tem także Bock, II, 726, który przypuszcza, że myśleli o tem »fautores illius Batavi«. Tamże II, 850 czytamy: »Cum auto-

Obraz zaś ten nakreślić podjął się właśnie Przypkowski. Tymczasem kiedy »nieprzychylne prawdzie czasy«[1], obawa rozpętania jeszcze większej ku ich doktrynie nienawiści, nie dozwoliły wydawnictwu dojść do skutku, wydano ten życiorys osobno w r. 1636[2]. Tem tłumaczy się ów kilkuletni okres jaki upłynął pomiędzy napisaniem a wydaniem życiorysu Socyna.

To samo spotkało także rozprawę Przypkowskiego *De Christianorum summo bono*. Stworzył ją, jak pisali wydawcy w r. 1636, »przed kilku laty płomienny zapał religijny«; miała ona stanowić wstęp do dzieł Socyna i być umieszczoną zaraz po jego życiorysie; kiedy zamierzone wydawnictwo odpadło, a autor sprzeciwił się ogłoszeniu swej rozprawy drukiem[3], pozostała przez jakiś czas w rękopisie. Wkońcu »zwyciężył pożytek«; nieznani wydawcy, rozdzieleni wielką odległością, wbrew woli autora puścili ją w świat, nazwisko zaś autora ukryli w akrostychu: »sapis cum zelo purius«, wcielonym do następującego wiersza:

Autor dissimulat nomen: tu nosse laboras:
Edidimus nomen: nec tamen edidimus,
Num sine flagranti pura est sapientia zelo?
Cum zelo sapiens purius ergo sapis[4].

W r. 1631 jest Samuel Przypkowski sekretarzem księcia Krzysztofa Radziwiłła[5]. Idąc w ślady swego brata stryjecznego, Aleksandra, który podówczas jako ochmistrz orszaku młodego księcia Janusza wraz z nim przebywał zagranicą[6], wstąpił i on do służby dworskiej, nie bez myśli niewąt-

---

grapha fragmentorum Laelii et Fausti in manus Sam. Przypcovii venissent, huic, testantibus *act. synod. Mspt.* a. 1629 demandatum est, ut eadem *Bibliothecae Racovianae publicae* insereret. Idem monitum a. 1630 in Synodo Racoviana reiteratum esse, in iisdem *actis* legimus«.

[1] *Przipcovii Opp.*, 428.

[2] O jego różnych wydaniach por. Bock, I, 672.

[3] »sed illinc longo a nobis intervallo dissitus autor obstabat, sine cuius suffragio praecipitare editionem inconsultae temeritatis videbatur«. *Przipcovii Opp.*, 428. [4] Op. cit., 433.

[5] Por. list Ruara do Grotiusa (Cent. I, XXVIII) z listopada 1631 r., w którym czytamy: »Dissertationem *de pace et concordia Ecclesiae* nescio an videris: auctor eius vir elegantissimi ingenii, qui nunc Radzivilio principi a consiliis est« (Zeltner, 129).

[6] Przez Berlin, Drezno, udali się oni najpierw do Lipska, gdzie ks. Janusz 1/I 1629 wpisał się do metryki uniwersyteckiej, poczem 20 stycznia

pliwie o pozyskaniu potężnego protektora dyssydentów dla sprawy Braci Polskich i ich obrony przed grożącem im niebezpieczeństwem ze strony silnej reakcji katolickiej. Gotów zawsze do niesienia pomocy swoim, nie myślący wcale o karjerze politycznej, choć interesujący się zagadnieniami i sprawami politycznemi, przekonany, że »życie nasze jest ustawicznem bojowaniem«[1], musiał Samuel jakiś poważniejszy cel mieć na oku, niźli dorywcze tylko, czy osobiste korzyści, a celem tym mogło być jedynie zdobycie z pomocą księcia tolerancji religijnej, prawa swobodnego wierzenia i głoszenia swych przekonań.

Krzysztof Radziwiłł, hetman polny litewski, rozporządzający wielkiemi wpływami w Rzpltej, stojący w opozycji do króla, wroga dyssydentów, sam wyznawca Kalwina i protektor różnowierców — już przez to samo mógł być wielce przydatny dla sprawy Braci Polskich, w razie zaś zwycięstwa polityki opozycyjnej mógł nieocenione oddać im przysługi. Trzeba było tylko dostać się na dwór birżański, a to mógł Przypkowskiemu ułatwić czyto brat stryjeczny czy jakiś wpływowy różnowierca — nie bez wiedzy i zgody Rakowa. Zresztą mogła mu tam także utorować drogę fama o jego wierszach, albowiem książę Krzysztof, jak i później syn jego, chętnie gromadzili na swym dworze poetów, którzy w hołdach swych dla nich wierszem i prozą składanych współzawodniczyli ze sobą[2]. Na dworze birżańskim poznał się Przypkowski i związał przyjaźnią ze Stanisławem Kuroszem, późniejszym starostą orleńskim, sekretarzem radziwiłłowskim, który z nim razem wziął udział w wyprawie smoleńskiej, po opuszczeniu obozu z nim korespondował, a kiedy się żenił w Dobryniu z Jadwigą Grekówną, prosił Przypkowskiego o podziękowanie w jego imieniu za pannę rodzicom[3].

1631 przebywali w Altdorfie, 10 marca w Norymberdze, 14 kwietnia w Lejdzie. Notatki z album. uniw. prof. dr. Kota; por. również Kotłubaj Ed., *Życie Janusza Radziwiłła*, Wilno 1859, 21 i n.

[1] List do Jana Stoińskiego z 6 marca 1634 r.

[2] *Bibljoteka Warszawska*, 1890/II, str. 5, oraz Tadeusz Grabowski, op. cit., 374.

[3] Wtedy to Przypkowski taką wygłosił pochwałę małżeństwa: »Ta starożytna Najwyższego ustawa przestroną szerokiego świata osadą, tak wiele narodów i wszytkiej mieszkanej ziemie napełnia kąty: ta sprawuje, że śmiertelnych ludzi plemię niezliczonych przygód gęstym śmiercicm podległe i przez tak wiele wieków jeszcze się nie zwiodło. Ta snadź i do zało-

Pracując przy boku księcia, czy też pędząc życie w Dojlidach, Przypkowski nie zapomina o walce w obronie tolerancji religijnej. Podobnie jak w Krakowskiem, bierze on i tutaj prawdopodobnie udział w sejmikach i napiera na brać szlachecką, by »gromadno i potężnie« przeciwstawiła się wszelkim próbom ukrócenia swobód politycznych, a religijnych w szczególności. W każdym razie »*puncta J. M. M. Dissidentom na Electią od S. Przipkowskiego podane*«[1], które nam się zachowały w odpisie, świadczą wyraźnie, że powtarzające się zama-

---

żenia fundamentów tak wiele państw i monarchij okazale na świecie wystawionych ledwie nie pierwszy kamień przyniosła. Ta nieprzystojną mieszaninę znosząc i w rożności urodzenia czyniąc porządne między ludźmi stopnie, ozdobną w każdej Rzpltej harmonją stoi. Ta i prywatne domy w kwitnącym stanie zatrzymywa i rozrożnione familje najpewniejszym gruntownej przyjaźni obowiązkiem złącza. Ta i każdego zosobna człowieka sumnieniu zdrowa, sławie i ornamentom pomocna, pomnożeniu i zatrzymaniu dostatków potrzebna, nabyciu przyjaźni przygodna, w szczęściu smakowita, w nieszczęściu pocieszna, krotce mówiąc, we wszytkie pomyślne szczęśliwości, które trudno w jeden węzeł zebrać, bogata i obfita«. Rps. Bibl. Uniw. Warsz., Pol. XVII, 14, karta 38—40; por. również Rps. Bibl. Krasińskich 290, str. 270—275. Nie znamy daty owej mowy. Przypuszczamy, że ślub Kurosza odbył się w pierwszych latach pobytu Przypkowskiego na dworze Radziwiłła, skoro Naborowski »dworzanin i sługa Radziwiłłowski« napisał po weselu do Kurosza imieniem kompanji, poetyckiej zapewne, list następujący:

Utaiłeś przed nami, Kuroszu, wesele;
Nie słusznieś to uczynił, odpuść, rzękę, śmiele,
Bo luboś żonę pojął Graeckiego narodu
Uchyliwszy Lackiego zwyczajnego brodu,
Wszak iż nam jest i z tymi przymierze Graekami,
Nie miałeś się z czym taić zaprawdę przed nami.
Bracia nam są Polacy, bracia i Grekowie,
Grecka płeć najwdzięczniejsza, dawne jest przysłowie.
Kryj się ty, jako raczysz, przed nami, nie zbędziesz
I wrychle miłych gości u siebie mieć będziesz.
Niech Cię Bóg błogosławi i z miłym Graeczynem!
Nas łatwie za tę winę pojednasz węgrzynem.

Rps. Bibl. Uniw. Warsz., Pol. XVII, 14, karta 85. Zachowała nam się również jeszcze druga mowa weselna Przypkowskiego, w której dziękował imieniem Oborskiego za p. Płocką, nieznana nam atoli ani data ani miejsce jej wygłoszenia. Znajduje się w Rps. Bibl. Krasińskich 290, str. 225—227.

[1] Rps. Bibl. Jagiell. Nr. 166, karta 482.

chy na wolność religijną zasepiły czoło Przypkowskiego poważną troską, skoro tak usilnie nalega, by domagać się naprawy krzywd i nadużyć i »protestari wszędzie, że się tam dubia et fragili pace et libertate nie kontentujemy, ale poleczenia krzywd w religjach odniesionych i mocniejszego warunku et expressam conscientiae libertatem domawiać się chcemy«[1].

Nie zapomina on również o swoich współwyznawcach i przyjaciołach i w maju 1632 r. odwiedza ich nawet, skoro wpisuje się wówczas w Krakowie do albumu Naerana, Remonstranta, serdecznego ich przyjaciela[2]. Jesienią tegoż roku wraz z dworem Radziwiłła przebywa Przypkowski w Warszawie na sejmie elekcyjnym[3], gdzie hetman broni energicznie wolności religijnej, od której katolicy wykluczyć chcieli Braci Polskich.

Bezpośrednio po wyborze Władysława IV (8. XI) powraca Samuel do Dojlid i pisze panegiryk (*Panegyricus honori et gloriae Sereniss. et Potentiss. Principis ac Dni, Dn. Vladislai Sigismundi, Regis Poloniae, M. Ducis Lithuaniae etc. nec non Suecorum, Gothorum, Vandalorum Regis haereditarii, electi Magni Moscoviae Ducis dicatus*)[4], poświęcony nowo obranemu królowi. Wynosząc w nim wolność, której nam inne zazdroszczą narody, a która państwo do wielkiej dźwignęła potęgi, wskazywał na niebezpieczeństwo nietolerancji, dotąd Polsce nieznanej, zagrażającej swobodzie wierzeń, a tem samem i zgodzie obywateli, i w królu jedyną pokładał nadzieję ratunku. »Ty jeden pozostałeś Najjaśniejszy Królu — pisał — z woli Bożej przeznaczony owej nieśmiertelnej względem Ojczyzny zasłudze, który możesz zaradzić tak wielkiemu niebezpieczeństwu, pogodzić wrogie umysły obywateli, rozerwane ziomków dążności sprowadzić do jednej troski o wspólne dobro, usunąć obawę z serc a podejrzenia z umysłów ludzkich«...[5] Tylko nieświadomi rzeczy mogą lekceważyć owe nieznaczne na pierwszy rzut oka, lecz w gruncie rzeczy wiele niebezpieczeństwa kryjące walki stronnictw z powodu religji. Tymczasem one to właśnie dopro-

---

[1] Rps. Bibl. Jagiell. Nr. 166, karta 482.
[2] Z notatek prof. dr. Kota.
[3] *Rocznik Towarzystwa Herald.*, Lwów 1910, I, 180.
[4] *Przipcovii Opp.*, 403—416.
[5] Op. cit., 412.

wadziły do tego, że rozdzieliły się umysły ziomków pod wpływem krzywd i wzajemnej obawy; po obu stronach walczyły niebezpieczne namiętności; a te namiętne spory obywateli wskutek różnych naprawdę, lecz nieszczęsnych naprzemian podejrzeń przeszły niemal w jawne nienawiści i stronnictwa. Wreszcie ów »szczery genjusz naszej wolności i zgody w dziwny sposób czyto z powodu ciężkich czasów czyto pod wpływem zarażenia się groził zwyrodnieniem w nieznane naszym przodkom rozdarcie«[1]. Nasuwały się tu Przypkowskiemu obrazy i wspomnienia walk religijnych w Niderlandach, na które patrzał, we Francji i w Niemczech, o których słyszał, a umysł jego od tych obrazów i wspomnień z odrazą się odwracał. Zdawało mu się, że chyba od tych zewnętrznych wpływów zaraziła się Polska,— tak mu się wydała przeciwną ta walka polskiej tradycji i wolności. Więc choć umysły obywateli nie odwróciły się jeszcze całkiem »od umiarkowania przodków i ducha spokojnej wolności«, pragnął przecież jak najszybszej interwencji króla, któremu, jak i inni »bracia«, ufał i wiele się po nim spodziewał. »Wielka istnieje we wszystkich — pisał otwarcie — ufność w Twoją sprawiedliwość... Stąd też bardzo wielka wyrasta nadzieja, że Ty, który nie dopuściłeś, by jednostki nawzajem gwałt sobie zadawały, nie dozwolisz znieść wolności wszystkich. Czyż owa wypróbowana Twoja sprawiedliwość, ceniąca cnotę, gdziekolwiek się pojawi, dobrze zasłużonych pozbawi nagród dlatego tylko, że są Gwelfami lub Gibellinami?«[2]

Zwracał się tu Przypkowski do króla wprost o opiekę nad Braćmi Polskimi, o równouprawnienie, o wolność wierzenia i pracy religijnej, wynurzał ze swoich obaw i obaw swych współwyznawców, które powstały w nich pod wpływem wypadków nietolerancji, zaszłych w ostatnich latach panowania Zygmunta III, choć czynił to w sposób ogólny, nie wyliczając nadużyć ani krzywd doznanych. Opisując spokojny i zgodny przebieg wyboru, podkreślał zaufanie całego narodu do nowego króla w przekonaniu, że król tego zaufania nie zawiedzie.

---

[1] Op. cit., 413.

[2] *Przipcovii Opp.*, 415.

V. W boju i przy pracy

Jakoż nie pomylił się Przypkowski. Pierwsze lata panowania Władysława IV upływają Braciom Polskim w spokoju. Praca ich staje się znowu żywszą i bardziej natężoną, działalność wzmaga się, drukarnia rakowska coraz to nowe wyrzuca w świat dzieła, poświęcone obronie doktryny i propagandy. W pracy tej Przypkowski osobiście udziału nie bierze. Drukują wprawdzie w Rakowie jego rzeczy, w roku 1633 wychodzi z druku *Panegiryk*[1], on sam atoli śpieszy na północ, gdzie toczy się walka z Moskwą, do obozu pod Smoleńskiem, by stanąć u boku Radziwiłła, spełniać jego rozkazy, być łącznikiem między nim a królem.

Zachowana z owych lat korespondencja[2] Przypkowskiego ukazuje nam go z innej znowu strony, bo w wirze walki, obserwującego jednak bacznie wszystko dookoła. Od czasu, gdy 11 lipca 1633 r.[3] w obozie stanął, patrzył na swego księcia z podziwem i zdawało mu się, że sam Bóg zwracał się przeciwko tym, którzy czci jego uwłaczali[4]. W listach do Ruara i Andrzeja Moskorzowskiego barwnie i żywo opowiada o przebiegu walk, o wycieczce Jana Moskorzowskiego do twierdzy nieprzyjacielskiej[5], a winę niepowodzeń polskich przypisuje naszemu nierządowi i niezgodzie. W liście do Kurosza z 3 grudnia 1633 r.[6] czytamy: »Nasz polski starodawny nierząd, sroga na wszystko niegotowość, wodzów jednych ignorancja, drugich discordia, mogę rzec niektórych a zwłaszcza młodszych timiditas, więc niedostatek pieniędzy i potrzeb wojennych i żywności (bo wojsko dotychczas niepłacone), to wszystko w kupę złożywszy od przyjazdu JKM. aż do tej godziny zarabiało na to, abyśmy nietylko w oczach swoich miasto strictissime oblężone i prawie na poły zdobyte — sromotnie stracili, ale i srogą klęskę... odnieśli. W ostatniej bitwie pod górą Zaworonkową, gdzie książę

---

[1] Bock, op. cit., 675.

[2] *Diarjusz wojny moskiewskiej r. 1634*, wyd. A. Rembowski (Bibl. Krasińskich, XIII), Warszawa 1895, str. 18 i n.

[3] List do Andrzeja Moskorzowskiego z 17 lipca 1633, op. cit., 18.

[4] Tamże.

[5] List do Ruara z obozu pod Smoleńskiem (postridie Idus Septembris 1633), op. cit., 19.

[6] Op. cit., 64.

JM na ten czas na czele stał, chorągwią swoję przywodząc, konia podemną postrzelono wronego... Przyszło nam z książęciem na najgorszych raziech«.

W obozie zetknął się też Przypkowski po raz pierwszy z królem, gdy z polecenia hetmana zdawał mu meldunek o sytuacji [1]. Król ujął go swoją »ludzkością i sprawiedliwością« względem wszystkich, nie wyłączając nawet tych, »na których napierają przykre zawiści ziomków« [2]. Obawiał się z tego powodu Przypkowski niebezpieczeństwa dla króla, zwłaszcza że i w stosunku do Braci Polskich nie zauważył u króla ani odrobiny niechęci czy nienawiści, jak to niektórzy głosili. Przypominały mu się wówczas słowa Jowisza, przemawiającego do niebian: »Niechże sama fortuna dzisiaj rzecz wyjaśni, Trojańczyk dziś i Rutul w równej u mnie cenie... Każdy prac swych plony weźmie i los swój, Jowisz królem nad wszystkiem« [3]. Z polecenia hetmana udał się Przypkowski także do obozu moskiewskiego, aby wręczyć listy nakłaniające Moskwę do poddania się [4].

Trudy obozowe znosił on tak łatwo i tak się w nie włożył, że, kiedy przyjaciele niepokoili się o niego, uspokajał ich pisząc: »Chciałbym, byście pamiętali, że życie nasze jest ciągłem bojowaniem, owszem... często w czasie pokoju walczymy z bardziej widocznem niebezpieczeństwem, niźli podczas wojny« [5]. Pobyt jego bowiem w obozie, udział w kampanji wojennej, stał się dlań jakby nowym terenem doświadczeń czynionych nad sobą i ludźmi. »I zaiste — wyznawał — niejedno doświadczenie tej właśnie wojny dowiodło, co prywatnie wszyscy w swem życiu poznajemy, że publicznie także władcy i narody, podobnie jak za krzywdy stratami, tak za pychę płacą obelgami« [6]. Nie mógł inaczej wytłumaczyć sobie tego, że nieprzyjaciel, równy

---

[1] List do Andrzeja Moskorzowskiego z 20 września 1633 r. Rembowski, op. cit., 60.

[2] List do Jana Stoińskiego z Dojlid z 6 marca 1634 r. Rembowski, op. cit., 112.

[3] *Verg. Aen.*, X, 107—111.

[4] Rembowski, op. cit., 64.

[5] List do Stoińskiego; por. również podobne wypowiedzenie się Przypkowskiego w odpowiedzi na wezwanie Niemirycza. *Opp.*, 595.

[6] Tamże.

Polakom co do siły, zaopatrzony we wszystko, znający doskonale teren walki, mimo to w wielkie popadł kłopoty.

Toteż kiedy Przypkowski otrzymał wiadomość o chorobie swej żony, która mu 1 lutego 1634 r. urodziła córkę[1], z żalem wracał do domu; wydawało mu się to niesprawiedliwem, by po pokonaniu tylu trudów i przejściu tylu niebezpieczeństw, kiedy zwycięstwo było bliskie, utracić nagle radość niezawodnej nadziei[2]. Z końcem stycznia 1634 r. opuścił obóz i powrócił do Dojlid, skąd w miesiąc później napisze list do Jana Stoińskiego z podziękowaniem za słowa otuchy, przesłane żonie z powodu jego wyruszenia w pole[3]. Do jakiego zaś stopnia zajmowały go ówczesne wypadki wojenne, świadczy chociażby to, że po zawarciu pokoju w Polanowie, by dać wyraz swej radości, przetłumaczył hymn łaciński *Te Deum*, a przekład swój wręczył zwycięskiemu królowi[4].

Niemniej pilnie śledził on również rozwój stosunków wewnętrznych, wzrastającą coraz bardziej nietolerancję, i począł bywać na sejmach, gdzie różnowiercy coraz usilniej rozpoczęli, domagać się swobody wyznaniowej. W r. 1638 był świadkiem burzy, jaka się podniosła na sejmie z powodu sprawy Sienieńskiego, oraz zapadłej tamże 19 kwietnia, mimo sprzeciwu różnowierców, uchwały zniesienia zboru i szkoły w Rakowie[5]. Wyrok ten wywarł na Braciach Polskich, jak i różnowiercach, bardzo silne wrażenie. Jedynastu najwybitniejszych posłów, między którymi byli Antoni Tyszkiewicz, Janusz ks. Radziwiłł, Jan Szlichtyng, Bogusław Leszczyński, Zbigniew Gorayski, Jerzy Niemirycz, już 1 maja tegoż roku podpisało przeciwko owemu wyrokowi protest, który z końcem lipca wnieśli do aktów włodzimierskich Aleksander Czaplic, poseł wołyński, a do żytomier-

---

[1] Por. wyżej cyt. list do Stoińskiego. Była to Aleksandra, późniejsza żona Mikołaja Suchodolskiego.

[2] »Iniquum mihi visum est, superatis laborum et periculorum arduis et abruptis, cum iam per plana et molliora ad plenae victoriae fructum vadendum esset, subito ab exploratae spei laetitia abstrahi«, tamże.

[3] Jest to ów list z 6 czerwca 1634 r., wysłany z Dojlid.

[4] Trembecki, *Wirydarz poetycki*, wyd. Brücknera, II, 319—321.

[5] Por. *Diarjusz Sejmu 1638 r.* Rps. Bibl. Jagiell. 2274, karty 1—28, oraz Rps. Bibl. XX. Czartoryskich, 390, str. 405, nadto *Pamiętniki Albryclita Stanisława X. Radziwiłła*, Poznań 1839, I, str. 370, 374, 376.

skich Jeremi Bykowski, poseł kijowski[1]. Przypkowski zaś napisał ku pamięci potomnych dokładne sprawozdanie o przebiegu całej sprawy (*Causae Jacobo Sieninio intentatae decretique in eo lati genuina relatio*)[2], w którem, potępiwszy ów nowy zamach na wolność szlachecką i swobodę wyznaniową, wykazywał jego bezprawność i niebezpieczeństwo i wzywał współczesnych do silniejszego zabezpieczenia prawami niewinności obywateli. W związku z tem wziął się również do napisania rozprawy »O wolności sumienia« (*de libertate conscientiae*)[3] oraz »O konfederacji« (*de confoederatione*)[4], albowiem synod zebrany w maju tegoż roku w Kisielinie, w którym Samuel także wziął udział, polecił mu ostateczne dokończenie obydwóch, oraz prosił go, aby w ostatniej odparł wszystkie zarzuty, jakie przeciwko ich zborowi wysuwano[5]. Łudzili się Bracia Polscy, że tą walką słowną, walką książkową, zdołają przekonać katolików o prawie przyrodzonem wolności religijnej, potrafią powstrzymać ich od aktów niezgodnych z prawdziwą bogobojnością. Mimo trudności położenia nie załamywali rąk, ale czynili wszystko, co moż-

---

[1] *Braterska Deklaracja* Samuela Przypkowskiego (str. 83—85) podaje ten protest w całości. Czytamy tam między innemi: »Aby żadnemu z Braciej doma pozostałych fides usługi naszej suspecta nie była i aby ta degradatio Ordinis Equestris (który miasto tego, co miał z innymi Stanami sądzić, to za delatora w mandacie wpisany, i cum reo porównany jest) culpae nostrae non imputetur: tedy veteri more w tej izbie od naszych antecessorów usitato, którzy, salva fidelium subditorum przeciwko K. J. M. Panu naszemu Mciwemu subiectione et observantia, przy prawie takowe manifestacje czyniwali, exonerujemy tym u braciej i apud posteritatem conscientiae swoje, oświadczając się, że cokolwiek prawom i swobodom Ordinis Equestris proces i sąd takowy deroguje, na to nigdyśmy konsensu naszego nie dawali«.

[2] Taki tytuł podaje Bock, który miał tę rozprawę Przypkowskiego w rękopisie. My w rękopisie Bibl. Uniw. Warsz., Różnoj. IV Q 22, str. 17—36, znaleźliśmy tytuł inny, i rozprawę tę, która dotąd nie była drukowana, na końcu książki niniejszej w całości ogłaszamy.

[3] Sandius, op. cit., 126; Bock (str. 682—4) przytacza początek przedmowy i tytuły 9 rozdziałów ukończonej księgi pierwszej. Posiadał on rękopis wszystkich dzieł Przypkowskiego, przygotowany prawdopodobnie do druku, w którym znajdowała się także i owa rozprawa p. t. *De libertate conscientiae fragmentum eiusdem Samuelis Przypcovii.* Od Sandiusa dowiadujemy się, że miała ona składać się z dwóch ksiąg.

[4] Bock, op. cit., 700.

[5] Bock, tamże.

liwe, byle ostać się w swobodzie i wierności dla prawdy. Na tym samym synodzie (w dniu 28 maja 1638 r.) napisali oni list do Krzysztofa Radziwiłła[1], w którym podnosząc, jego »i żarliwą chęć i usilne conatus i nieustawające prace i odwagi« i skarżąc się, »iżeśmy znowu świeżą ranę i niezwyczajną w narodzie naszem opressją, na przeszłem sejmie odnieśli... hac gravi et subita tempestate srodze afflicti, choć z łaski Pańskiej animo non deiecti«, uciekali się do niego »z uniżoną prośbą o radę i pomoc... używszy jednego z pośrodka siebie, J.M.C. Samuela Przypkowskiego sługi W.X.M., aby dostateczną o tej sprawie relacją W.X.M. uczyniwszy, czegobyśmy sobie w niej życzyli, dostateczniej wyłożył i wzajem od W.X.M., coby nam w niej extremae oppressioni zabiegając czynić expediret, wyczerpnął«[2]. Równocześnie wysłali oni także ministra, prawdopodobnie Krzysztofa Lubienieckiego, wraz z towarzyszami na synod ewangelicki w Krasnobrodzie, odbywający się 25 września 1638 r., celem zawarcia z ewangelikami unji politycznej i wspólnego wystąpienia na przyszłym sejmie w obronie tolerancji religijnej[3]. Ponadto Ruar i Stoiński, nie bez polecenia zapewne ze strony Braci Polskich, przesłali Grotiusowi, podówczas posłowi szwedzkiemu w Paryżu, akta całej sprawy i prosili go o interwencję[4]. Grotius, który w tym czasie działalnością religijną Braci Polskich żywo się interesował[5], 7 sierpnia t. r. napisał do Oxenstierny, kanclerza szwedzkiego, list z doniesieniem o krzywdzie, jaka Braci Polskich spotkała, i niebezpieczeństwie grożącem ze strony katolickiej nietolerancji innym także różnowiercom[6]. — Ponieważ za głównego sprawcę wyroku rakowskiego uchodził w oczach różnowierców nowy podkanclerzy, Jerzy Ossoliński, niefortunny autor projektu ustanowienia nowego orderu Niepokalanego Poczęcia Dziewicy Marji, w którym szlachta dopatry-

[1] Rps. Bibl. Czartoryskich 2573, Nr. 47, nadto *Zapiski Nauk. Tow. im. Szewczenki*, T. XCVI, 1910, IV (Wjaczesław Lipiński: *Arianckij sojmik w Kisielini*, str. 44—45). List ten podpisało 5 ministrów oraz 15 wybitnych Braci Polskich. [2] Tamże.

[3] W Rps. Bibl. Uniw. War. Różnoj. Q IV, 22, str. 85—104 znajdujemy materjał dotyczący owych rokowań, który będzie ogłoszony w *Reformacji w Polsce*.

[4] *Ruari epp.* I, 42, oraz *Grotii epp.* 1006.

[5] Zob. mój artykuł w *Reformacji w Polsce*, Roczn. IV, p. t.: *Grotius wobec socynjanizmu*. [6] *Grotii epp.* 1001.

wała się również zamachu na wolność[1], rozpoczęła się szerzyć przeciwko niemu w całym kraju ogromna agitacja. Szereg pism ulotnych, złośliwych i satyrycznych, takich jak *Errory Nowego Pieczętarza*[2], *Lament frasownej Polski na Polaki zhiszpaniałe, których niebezpieczne rady prawdziwym synom koronnym objawia, a ich się pilnej opiece oddawa*[3], różne nagrobki nieboszczki kawalerji, krążyły po dworach szlacheckich[4] i ostrzegały przed zamiarami Ossolińskiego. Wśród tych pism złośliwych najczęściej się powtarza po ówczesnych rękopisach *Nagrobek kawallerji* pióra Przypkowskiego[5], w najrozmaitszy sposób uzupełniany i przerabiany przez nieznanych autorów.

Katolicy również nie spoczywali. Przeciwko satyrom Ossolińskiego puszczali w obieg swoje »repliki«[6], na sejmie zaś w r. 1639 podnieśli znowu sprawę ekscesów toruńskich[7] i wileńskich[8]. Naprożno różnowiercy dopominali się o konstytucję przeciwko sumarycznemu procesowi, jakim skazano Sienińskiego,

---

[1] Świadczą o tem najwyraźniej *Rationes przeciwko kawallerji*, przytoczone przez wojewodę wileńskiego w r. 1637 na audjencji u króla. Rps. Bibl. Uniw. War. Q IV, 22, str. 105—110, por. również tamże (str. 137—166) *Zniesienie responsu na racje przeciwko kawalerji.*

[2] Rps. Bibl. Jagiell. 2274, str. 61—63.

[3] Rps. Bibl. Un. War. Q IV, 22, str. 169—178.

[4] »Kiedy nietylko takowe scripta przeciwko tej kawalerji wychodziły i mowy qua publice po zjazdach, qua privatim po bankietach i domach szlacheckich passim uszczypliwe się szerzyły, ale też instrukcje posłom po województwach różnych na sejm 1638 in Martio przypadły dane tego się serjo u króla JMP domawiać zleciły, aby JM Król od instituowania tej kawalerji supersedował, tedy KJM, za zgodą wszech stanów, diploma ad Archiwum Regni podać raczył...« tamże, str. 167.

[5] Ogłasza go błędnie Lauterbach, *Ariano-Socinismus olim in Polonia.* Francofurti et Lipsiae 1725, str. 479—480. Błędy poprawił Bock I, 691.

[6] Jednę z nich przytacza Rps. Un. War. Q IV, 22 (str. 183—184) p. t. *Replika novi quondam Imperii Principis na ten Nagrobek*, gdzie czytamy: «in proximis Anni 1638 comitiis eorundem procerum sollertia atque industria miseris, sed pravitate sua non indignis modis habita, fallaciis decepta, ludibriis illusa, violentia oppressa, exosissimae sectae invidia adobruta... gementibus atque plorantibus nobilitatis et ineptae in Ordine Equestri aequalitatis defensoribus interiit...«

[7] Biskup chełmiński, Działyński, skarżył się, że dyssydenci nie pozwolili mu w święto Bożego Ciała w Toruniu po rynku z procesją chodzić. Rps. Bibl. Czartoryskich 390, str. 428.

[8] »27 Octobr. Przy zasiadaniu przyniesiony list od mniszek wileńskich, skarżący się na zniewagę kościoła i nabożeństwa, postrzelania obra-

napróżno podnosili, że bez tej konstytucji z sejmu nie zjadą katolicy, choć niewiele czasu do obrad pozostało, kwestje poważniejsze odłożyli na bok, a kiedy senatorowie próbowali interwenjować, powstała w Izbie poselskiej ogromna »wrzawa, która sejm i bez tego już ledwie konający nagle i gwałtownie zadusiła«[1]. Kiedy w ostatnim dniu obrad sejmowych wniósł do Izby skargę o obrazę przeciw Ossolińskiemu Stanisław Baranowski, podkomorzy wiski, a do niej przymówił się także Piotr Grodzicki, podkomorzy różański, posłowie zaś litewscy i mazowieccy rozpoczęli domagać się, »aby koniecznie król JM zaraz tak enormem de dictu zniewagę tertii ordinis sądził«, starosta sądecki, Jerzy Lubomirski, zwrócił uwagę marszałkowi na artykuł zabraniający obrad przy świecach, celem niedopuszczenia różnowierców do dochodzenia swych i publicznych krzywd. Przypkowski, który i na tym sejmie był obecny a z obrad na nim zdał sprawę »braciom« w osobnym liście[2], przekonał się dowodnie i naocznie, że walka o swobodę wyznaniową będzie ciężka i napotka na silny opór ze strony coraz gwałtowniej napierających katolików. To samo przekonanie mieli zapewne i inni jego współwyznawcy. Utraciwszy główny ośrodek swej pracy na Zachodzie, pod naporem naciskającej na nich coraz bardziej nietolerancji zaczęli cofać się na Wschód.

Tam, na południowo-wschodnie kresy Polski, zwrócili się wygnani z Rakowa nauczyciele i ministrowie arjańscy, którzy przy pomocy swych protektorów: Czapliców, Sieniutów, Wojnarowskich i Niemiryczów rozwiną wkrótce dużą działalność i stworzą ośrodki pracy religijnej[3]. A Bracia Polscy, zdając sobie sprawę z ważności nowych posterunków, szczególną opieką otoczą owe zbory i będą je zasilać najwybitniejszymi swymi

---

zów od dyssydentów«. Diarjusz sejmu waln. warsz. 1639, Rps. Bibl. XX. Czartoryskich 390, str. 446; por. również *Pamiętniki Albr. Stan. X. Radziwiłła*, II, 2, 14—16, 21—22.

[1] Fragment z listu JMP Samuela Przypkowskiego z 10/XII 1639 r. Kubala, *Jerzy Ossoliński*, Warszawa 1924, str. 489—490.

[2] Kubala (op. cit., str. 489—490) ogłasza go z rękopisu Bibl. Dzieduszyckich we Lwowie, Nr. 146.

[3] Zob. ważny o tem artykuł Oresta Lewickiego, *Socynjanie na Rusi*, streszczony w *Reformacji w Polsce*, II, 1922, str. 204—234, oraz moją rozprawę o Andrzeju Wiszowatym w *Reformacji w Polsce* I, 1921, str. 188—207.

ludźmi. Tam znajdą się Twardochleb, Trębicki i Rupniewski, tam wyróżnią się swoją działalnością Stoiński i Wiszowaty, — nieprzewidziane zaś wypadki skłonią również i Przypkowskiego do przeniesienia się na wschód za przykładem tamtych.

W r. 1640 umarł brat stryjeczny Samuela, Aleksander Przypkowski. Ponieważ podczas jego pogrzebu 25 lutego powstały w Wilnie rozruchy, wyrok sejmowy z dnia 26 maja t. r. nakazał przeniesienie zboru za miasto[1]. Krzysztof Radziwiłł usiłował nie dopuścić do wykonania tego wyroku; zabiegi jego atoli nie odniosły skutku. Niedługo potem (19. IX), przybity tem niepowodzeniem, umarł także protektor Samuela[2]. Śmierć Aleksandra Przypkowskiego a zarazem śmierć księcia musiały prawdopodobnie osłabić dotychczasowe węzły łączące Samuela z dworem birżańskim i skłonić go do przesiedlenia się na południowo-wschodnie kresy, gdzieś w okolicę Żytomierza, gdzie Jerzy Niemirycz, objąwszy po śmierci ojca w zarząd posiadłości swego rodu, stał się jednym z najpotężniejszych obrońców wyznawców doktryny Socyna.

Podczas swego pobytu na Ukrainie okazał Przypkowski dużo gorliwości religijnej i zdobył sobie wielkie poważanie wśród tamtejszych współwyznawców. Kiedy w r. 1643 objął laskę marszałkowską sejmiku relacyjnego w Żytomierzu, złożonego prawie wyłącznie z samych arjan, nie wciągnął do aktów sejmikowych protestu starosty żytomierskiego Jana Tyszkiewicza przeciw odezwaniu się nowomianowanego podkomorzego kijowskiego Jerzego Niemirycza, że dla osiągnięcia celu gotów jest przysięgać nietylko na trójkę, ale i na czwórkę, — wskutek czego wraz z Niemiryczem naraził się na proces przed trybunałem lubelskim[3]. W tym roku, biorąc udział w synodzie w Siedliskach, otrzymał polecenie, aby symbol apostolski ujął w poważną formę wierszową i przedłożył w takiej postaci następnemu synodowi[4]. Czy to jednak uczynił — nie wiemy.

---

[1] Radziwiłł, *Pamiętniki*, II, 14—16

[2] Łukaszewicz J., *Dzieje kościołów wyznania helweck. w Litwie*, Poznań 1842, I, 211—214. Edward Kotłubaj, *Galerja Nieświeżska portretów radziwiłłowskich*, Wilno 1859, 125—127.

[3] *Reformacja w Polsce*, II, 1922, str. 228, oraz *Jerlicza Joach. Latopisiec*, Warszawa 1852, I, 45.

[4] Bock, I, 693.

W tym czasie (1644) wyszła odpowiedź Przypkowskiego na satyrę Daniela Heinsiusa, słynnego filologa holenderskiego[1], pt.: *Cras credo hodie nihil, modus tamen sit ineptiarum – Satyra Menippea*. Ponieważ utwór Heinsiusa pojawił się jeszcze w r. 1621, należy przypuszczać, że odpowiedź Przypkowskiego powstała znacznie wcześniej, lecz z nieznanych nam powodów odłożono jej wydanie[2]. — Kiedy walki religijne w Niderlandach z początkiem XVII stulecia zmieniły się w polityczne, wciągnęły one w swój wir nawet umysły, które dotąd nie interesowały się żywiej ich przebiegiem i nie brały wcale w nich udziału. Równocześnie walki te przybrały formy ostrzejsze i bezwzględniejsze. Synod w Dortrechcie, odbyty w latach 1618—19 a skazujący Remonstrantów na wygnanie, był tego najlepszym dowodem. Heinsius, który był sekretarzem tego synodu, stał się odtąd jednym z najzjadliwszych przeciwników Remonstrantów. Ponieważ głównym zarzutem podnoszonym przeciwko Remonstrantom był zarzut o sprzyjanie socynjanizmowi, nic dziwnego, że i do Braci Polskich z równą odnoszono się nienawiścią. I dlatego to Heinsius, pisząc swoją złośliwą satyrę przeciwko zwolennikom Arminiusa, nie zapomniał także i o polskich wyznawcach doktryny Socyna. Chociaż w przedmowie zaznaczał, że za przykładem Varrona błędy raczej, niźli ludzi, w sposób dowcipny wydrwiwa, przecież złośliwości jego, skierowane czyto pod adresem przewódcy Remonstrantów czyto przeciw »folia

[1] Urodzony 9 czerwca 1580 w Gandawie, studja swe odbywał najpierw we Franeker, a następnie w Lejdzie pod kierunkiem Józ. Scaligera; w r. 1605 został tamże prof. języka greckiego i polityki, a w r. 1613 profesorem historji. Jako Gomarysta wziął udział w synodzie w Dortrechcie w latach 1618–1619. Wielkie zasługi położył około wydania greckich autorów Hezjoda, Arystotelesa, Theophrasta. Zasłynął również jako autor poezyj łac. i znakomity mówca (wiele wydań jego *Orationes*). Opracował on także Nowy Testament (*Aristarchus sacer*), a w r. 1639 wydał *Exercitationum sacrarum libri XX*. Początkowo przyjaciel Grotiusa, później zerwał z nim i stał się wrogiem zaciętym Remonstrantów (o stosunku Heinsiusa do Grotiusa p. M. de Burigny, *Vie de Grotius*... Paris 1759, II, 150–153, oraz 284–685). Barlaeus pisał o nim w czerwcu 1630 do Episcopiusa: »Heynsius magnus causae vestrae insectator, quique modo Atheismum, modo cum mitius loqui vult, Socinianismum vobis impingit... (*Praest. ac erud. vir. epp.*, str. 685). Umarł 25 lutego 1655.

[2] Miała ona tytuł: *Apologeticon adversus satyram V. Cl. Dan. Heynsii, cui titulus: Cras credo, hodie nihil.*

Sarmatica«, były zbyt wyraźne, aby nie wiedziano, kogo dotyczyły. Tem przykrzejsze dla Remonstrantów, jak i dla Braci Polskich, musiały być motywy, które Heinsiusem kierowały przy pisaniu tej satyry. »Odpowiedzieć poważnie ciemnym — wyznawał w przedmowie — lub nieznającym żadnej nauki ni szlachetnych obyczajów, kującym potajemnie kłamstwa, które sieją skrycie przeciw uczciwym i powadze władz, byłoby jedynie wynoszeniem i wsławianiem u ludzi tych, których niegodziwość dopuszcza karę publiczną...«[1]. Słowa te świadczyły dostatecznie, do jakiego stopnia kierowała nim nienawiść, pokrywana troską o dobro ogółu. By zaś unaocznić, jaką metodą posługiwał się w swej satyrze, by wydrwić tych, których nienawidził, wystarczy przytoczyć krótki ustęp, będący charakterystyką Braci Polskich: »Tu ulegając ludzkiej ciekawości otwieram zamkniętą puszkę. W niej widzę jedynie zbutwiałe nici i jakieś węzły splątane w tysiączne sposoby i, że użyję wyrażenia Plauta, powikłane *(contortuplicatos)*. Na dnie był napis:

Błahe, drobiazgowe zagadnienia, zgniłe
Oddawna pogrzebane, teraz wskrzeszone na nowo.

Obok leżały księgi sarmackie. Na nich spoczywała stwora niewielka, z obliczem ludzkiem, reszta przypominała kameleona, który, jak wieść niesie, często zmienia barwę; a tylko, jak bardzo wielu twierdzi, nie zna jasności i rumieńca. Z tych zaś pierwsza uchodzi za znamię szczerości, drugi — wstydu. Z tyłu i z boku ogona, który natura uczyniła nikłym, drobniutkiemi literami i już ledwo widzialnemi było napisane: Dzień poucza dzień. Na innych członkach: Strzeżcie się, Chrześcijanie«[2].

Przypkowski w odpowiedzi swej pt. *Apologeticon adversus satyram viri clariss. Dan. Heynsii*[3] nie poszedł w ślady przeciwnika Braci Polskich, nie chciał bowiem schodzić »do błazeńskich opowieści, a tem mniej do wstrętnych dowcipów«[4], zaznaczał otwarcie, że gdyby trzeba było walczyć »tego rodzaju wdziękiem i ogładą języka«, do czego nie stworzyła nas ani natura ani wychowanie, to on wolał już z góry przyznać zwycięstwo Heinsiusowi. Jeżeli podejmował walkę, to tylko dlatego,

[1] W przedmowie do czytelnika.
[2] Op. cit., 100.
[3] *Przipcovii Opp.*, str. 389—402.
[4] Op. cit., 390.

by odeprzeć »umiarkowanie« złorzeczenia i obelgi, by niewinnych uwolnić od oszczerstw i zniewag, ponieważ często opinja publiczna a zwłaszcza sprawa publiczna domaga się zmazania tego rodzaju rozsiewanych potwarzy [1]. By zaś nie wydawało się, że i on bawi się także w takie przykre fraszki, którym w cieniu Akademji więcej czasu można poświęcić, niźli w wirze zajęć, wśród ludzi, nie wprowadzał żadnych podobnych, jak Heinsius, mamideł, larw, ani księżyca [2], ale, pominąwszy milczeniem brednie, wyłuskiwał to, co było poważnym zarzutem, z pod obsłonek satyry i odpowiadał poważnie i szczerze.

Bronił ojców nie własnej, lecz Heinsiusa ojczyzny, wobec której tenże niewdzięcznym się okazał, a narzekaniom jego na »nienawiści stronnictw« wykazywał fałsz i obłudę. Wypominając mu synod w Dortrechcie, pytał Przypkowski: »Gdy toczyły się rozważania na zgubę wspólnej sprawy, gdzie był wtedy Agrypa Menenius, któryby bajką, gdzie był Heinsius, któryby anapestami uśmierzył podniecone umysły obywateli... Widzieliśmy zaiste — pisał dalej — tego cenzora, który z tak wielką surowością brzmi przeciw namiętności obywateli, wśród sekretarzy, pomagającego oskarżeniom, by je wkrótce polać uszczypliwym dowcipem« [3]. I na nic wybieg Heinsiusa, że tego wymagało dobro Ojczyzny, albowiem wielka to różnica, czy się na winy czyjeś patrzy przez palce, czy też się sami w nie mieszamy lub pozwalamy się w nie wplątać. Wreszcie nic nie stało na przeszkodzie, by Gomaryści (filary Ojczyzny) pozostali nienaruszeni, chociaż Heinsius mógł się wraz z innymi sprzeciwić położeniu swego podpisu pod ich bezprawiami i rządami despotycznemi. Nic im bowiem nie groziło — ale trzeba było przeceniać rozdarcie wśród obywateli i wymyślić następnie wielkie niebezpieczeństwo grożące stronie przeciwnej, by móc uzależniać od jej całości dobro Ojczyzny [4].

Pisząc te słowa, myślał zapewne Przypkowski o wypadkach we własnej Ojczyźnie, w której patrzył również na podobne podburzanie i wywoływanie nienawiści. Bo jakby z myślą o wyroku warszawskim z r. 1638 rzucał pytanie: czy w sprawie, którą można było spokojnie załatwić (gdyby wolno było

---

[1] *Przipcovii Opp.*, 390. [2] Op. cit., 391. [3] Tamże.
[4] Op. cit., 392.

wobec nieumiarkowania strony przeciwnej), należało naglić do pośpiechu nierozważną surową władzę?[1] Położenie Braci Polskich tak dalece przypominało położenie Remonstrantów przed ich wygnaniem, że nic dziwnego, iż Przypkowski, pisząc tę odpowiedź Heinsiusowi, chciał jakgdyby wskazać swym rodakom, uciekającym się do tych samych metod postępowania w stosunku do różnowierców, do czego prowadzą nietolerancja i prześladowanie, jak zgubne skutki pociągają dla kraju i jak obosieczną są bronią.

Toteż słowa Przypkowskiego, rozważane w związku z ówczesnemi wypadkami w Polsce, stają się aż nadto jasne i wyraźne. Zarówno wtedy, gdy domaga się, by rozważył sprawiedliwy widz tej sceny, która część obywateli powinna usprawiedliwić się, czy ta, która za dążność do pokoju zapłaciła ceną własnego bezpieczeństwa, czy owa, która z wielką szkodą Rzpltej i swego kościoła pobłażała nieszczęsnej nienawiści aż do wygnania i krwi rozlewu[2], jak i wtedy, gdy każe się skarżyć w długim wierszu ziemi batawskiej na nienawiść jej własnych dzieci[3], myśl jego z taką samą zapewne troską obejmowała ów kraj daleki, co stał się »schroniskiem ludów«, jak i własną ojczystą ziemię. Gdy więc następnie bronić będzie przeciwko Heinsiusowi Remonstrantów i ich duchowego przewodnika[4], gdy odpierać będzie zarzut, jakoby »folia Sarmatica« sprowadziły na Niderlandy »tyle nienawiści i krzywd«[5], będzie starał się »usunąć fałsz z tych stronniczych opowiadań i zerwać maskę, by z właściwem obliczem wyszła na światło prawda«[6] — wobec zaś niebezpieczeństw czyhających na Braci Polskich wypowie słowa, które będą do końca ich istnienia ich mocą i nadzieją: »Jednakże nigdy żadna potęga nie ujarzmiła do tego stopnia sumienia rodu ludzkiego, by poprzez mgłę zaszczepionej pospólstwu wieści nie przedarła się jakaś iskra prawdziwego

[1] *Przipcovii Opp.*, 392.

[2] »Expendat nunc aequus istius scenae spectator, utra pars civilis illius tempestatis causam dicere debeat, illlane cui pacis studium incolumitatis suae pretio constitit? an altera, quae tanto Reipubl. et Ecclesiae suae periculo atque detrimento, funestis odiis, usque ad proscriptionem et sanguinem, indulsit? tamże.

[3] Op. cit., 393. [4] Op. cit., str. 394 i n.

[5] Op. cit., str. 400 i n.

[6] Op. cit., 393.

sądu, z której później powstanie bardzo jasne światło, co odsłoni wszelkie kryjówki fałszu. Również owym nieszczęsnym zdarzeniom niniejszego wieku wolno taki sam wróżyć wynik«[1].

VI. Nietolerancja i wygnanie

Słowa Przypkowskiego, rzucone przeciwnikom wyznaniowym Braci Polskich jako ostrzeżenie, padły w samą porę. Reakcja katolicyzmu wzrastała, wzmagały się prześladowania, Bracia Polscy ujrzeli się ze wszystkich stron osaczonymi. W r. 1644 szereg procesów sądowych kończy się dla nich wyrokiem niepomyślnym. Czaplicowie otrzymują nakaz sądowy zamknięcia szkół i zborów w Kisielinie i wypędzenia wyznawców doktryny Socyna ze swych posiadłości[2]; Bracia Polscy w Lachowcach zostają skazani na wygnanie, a minister zboru Jan Stoiński na infamję i utratę szlachectwa[3]; Adam Kisiel, nabywca Hoszczy, zostaje oskarżony przez swego sąsiada, że ukrywa u siebie Krzysztofa Stoińskiego, ministra arjańskiego[4]; w tym samym mniej więcej czasie toczy się sprawa przeciw Niemiryczowi w sądzie grodzkim kijowskim i przed trybunałem lubelskim o ukrywanie ministrów arjańskich i organizowanie zborów w swoich posiadłościach, w starostwie żytomierskiem[5]; jako zaś odpowiedź na irenizm Braci Polskich, na podkreślanie przez nich chęci do zgody i nawoływanie do pokoju, nie dopuszcza się ich do rozmowy przyjacielskiej w Toruniu pod pretekstem, iż nie należą do kościoła ewangelickiego ani kalwińskiego[6].

Równocześnie — niezależnie od tych wystąpień wrogich przeciwko Braciom Polskim — nie ustawała ani na chwilę walka z innymi także różnowiercami. Starowolski w piśmie p. t. *Braterskie napomnienie ad Dissidentes in Religione, aby się skromnie i w pokoju zachowali*[7], skierowanem przeciwko kon-

[1] *Przipcovii Opp.*, 393.

[2] *Reformacja w Polsce*, II, str. 221.

[3] Op. cit., 223. [4] Tamże. [5] Op. cit., 229.

[6] *Fidelis relatio transactorum Thorunii et imprimis comparationis et expeditionis nostrae d. 10 Octob. A. 1644* napis. przez Stan. Lubienieckiego. Bock, *Hist. Socin. Pruss.*, str. 118.

[7] Por. rozprawę o Starowolskim A. Tyszyńskiego w *Bibl. Warsz.* 1871, III, 55—72, IV, 220—232.

federacji warszawskiej, rzucił na nich oskarżenie, że »po sejmikach tumulty czynić poczęli i do szabel się pomykając, jeśliby co przeciwko konfederacji mówiono, i dekreta tribunalskie ganiąc... nawet i konwokacją sobie jakąś generalną na sprzysiężenie się przeciwko prawom ojczystym i Religji katolickiej składać«[1]. Ostrzegając ich, by tego nie czynili, groził otwarcie: »wiecie dobrze, co za prawo mamy na takowych, którzyby sobie bez wyraźnego pozwolenia królewskiego zjazdy jakie składali i conciliabula czynili«[2]. Zresztą utrzymywał, że »ani im może suffragari ich konfederacja per seditionem et tumultum uczyniona, przeciwko której protestowali się katolicy i wszytko duchowieństwo... a prawa nasze mają być pisane nemine contradicente«, że wymogli podpis na biskupie krakowskim Franciszku Krasińskim i na królu Henryku, że zaprzysiągł... ale że »to wagi mieć nie może i za prawo wieczne między inszymi wolnościami naszemi nie ujdzie«, albowiem sprzeciwia się »prawu pospolitemu, które poenam publicationis bonorum, mortis, infamiae et exilii perpetui na heretyki kładzie. Druga, żeście aucti numero et potentia ac usi dissolutae sub interregnis disciplinae domesticae occasione tę swoję konfederacją uczynili, tedy dla tego samego nie jest ważna, per tumultum uczyniona...« Ponadto zaznaczał, że stanowią bardzo znikomą mniejszość i nie mogą sobie żadnych praw stanowić — i wzywał ich, by siedzieli w spokoju, bo już i tak zaniedbali chwały Bożej, i Boga prosili, by błędnych i niezbożnych duchem swym oświecił. Jakby zaś na urągowisko dodawał, że »ze swej strony czyni to Kościół Ś. katolicki, a zwłaszcza Ich MM. XX. Biskupi nie tylko votis et precibus, ale i conatu, gdy 12 teologów z synodu prowincjalnego naznaczyli na przyjacielską z dyssydentami do Torunia rozmowę«[3].

Chociaż to pismo Starowolskiego nie było bezpośrednio skierowane przeciwko Braciom Polskim, ale już przez to samo, że godziło w konfederację warszawską, podstawę pokoju religijnego w Polsce, a tendencja jego była wprost wroga wszelkiej swobodzie religijnej, z jakiej Bracia Polscy wyrośli, — domagało się szybkiej i stanowczej odpowiedzi. Zebrani na syno-

[1] *Braterskie napomnienie.*
[2] Op. cit.
[3] Op. cit.

dzie w Żulinie w r. 1645 prosili więc Przypkowskiego, aby na to napomnienie bezzwłocznie odpowiedział[1]. Jakoż już w r. 1646[2] mógł Krzysztof Lubieniecki wydać odpowiedź Przypkowskiego p. t. *Braterska Deklaracja na niebraterskie Napomnienie od autora pod imieniem Szlachcica polskiego ad Dissidentes in Religione uczynione.*

Przypkowski wyczuł fałszywą grę przeciwnika Braci Polskich i, dając mu to do poznania, pisał: »Nie tak tępego na dotkliwe sztychy zmysłu jesteśmy nec obtusa adeo gestamus pectora, żebyśmy między ostre invectiva a napomnieniem braterskiej życzliwości przystojnym rozeznać nie umieli«. Jednakowoż, by pokazać nie słowy ani postawą, ale rzeczą i skutkiem, że w cnocie skromności i powinności spokojnego w Ojczyźnie pożycia dobrze jest wyćwiczony, pomijał milczeniem zniewagi, któremi Starowolski nie wahał się ich obrzucić, zaprzeczał wszelkim jego oskarżeniom, które chyba »sobie w imaginacji swojej śmiał uprząść i namalować«, a przeciwstawiając się jego stanowisku opartemu na nienawiści, oświadczał poważnie i spokojnie: »Nie takeśmy w rozum obrani... jednę Ojczyznę, jedno prawo, jednę i wolność i swobodę mamy. Dzielić się od ich MM. nie myślimy i na żadną dismembratio nie pozwolimy...— Nie może nas nic barziej w całości zatrzymać, jedno to, co niebezpieczeństwo, co swobodę, co samychże IchMM.PP. Katolików i całej Ojczyzny na sobie dzierży nierozdzielna jednego ciała z różnych złożonego członków jedność i unja. Nie uzurpujemy sobie tego, żebyśmy byli IchMM. comparabiles liczbą i potęgą. Pogotowiu tego nie chcemy, nie szukamy, nie praetendujemy, abyśmy invitis illis jakie prawa stanowili cum praeiudicio dawnych wolności i religji katolickiej... Oto tylko prosimy, aby nam tego prywatne osoby nie wydzierały, co za consensem wszech stanów bez krzywdy cudzej zdawna possidemus«[3]. Wykazując, że pokój dyssydentów jest fundamentalnem prawem, od którego zawisła całość i swoboda Rzpltej, wyrażał Przypkowski nadzieję, że »się najdzie daleko więcej staropolskiej cnoty i prostoty katolików, którzy, idąc tropami pobożnych

---

[1] Bock, *Bibl. Antitr.*, I, 690.

[2] Tamże (według aktów synodu w Dążwie).

[3] *Braterska Deklaracja.*

przodków swoich, tej to cudzoziemskiem ogniem zagrzanej gorliwości skrupulantom niektórym ani pomogą, ani pochwalą, widząc w niej bardzo śliski i niebezpieczny do upadku praw i swobód spólnych i całej Ojczyzny stopień« [1].

Jeżeli Przypkowski wierzył może w zmianę usposobień sfer katolickich, to wiarę tę szybko musiał utracić po przeczytaniu dalszego pisma Starowolskiego, będącego odpowiedzią na jego obronę. W piśmie tem p. t. *Prawdziwe objaśnienie braterskiego napomnienia ad Dissidentes in Religione przed dwiema laty wydanego opacznym wytłumaczeniem teraz świeżo wydanym, Anonymus Deklarator jakiś znosić usiłuje* [2] ton odezwań się autora stawał się ostrzejszym i bezwzględniejszym, tendencje — bardziej wyraźnemi i pozbawionemi wszelkich wahań. Starowolski tym razem już nietylko znieważał i obrażał różnowierców [3], nietylko podkreślał, że »im nie trzeba do końca ufać« [4], ale, sprzeciwiając się dopuszczeniu »swobodnych praktyk religijnych« [5], wzywał otwarcie do nieprzestrzegania konfederacji warszawskiej, gdyż »jest to przechwalebna i Boska cnota, nie gruby error... ujmować się o religją prawowierną, o krzywdę i zakon boży, o zelżywość Kościoła jego św.« [6]. Oświadczał on wprawdzie również, że »ich dla miłości i zgody braterskiej turbować nie myślemy« [7], równocześnie jednak nie wahał się zarzucać im porozumiewania się z wrogiem zewnętrznym i przedstawiać ich jako prawdziwych burzycieli pokoju.

To wytwarzanie wrogiego nastroju w masach względem różnowierców wogóle, a Braci Polskich w szczególności, spro-

---

[1] *Braterska Deklaracja.*

[2] Pismo to wyszło, jak się zdaje, również w tym samym roku 1646.

[3] »To znać — pisze Starowolski — żeście obyczaje poczciwych przodków waszych zgwałcili, kiedyście rzecz od nich nigdy niesłychaną do Polski wnieśli, i co oni kościołów nabudowali i fundowali, srebrem, złotem, apparatami drogiemi i obrazami świętych bożych ozdobili, toście wy sprofanowali, złupili, fundusze pobrali, ołtarze i obrazy popalili, kielichy i krzyże na kufle poprzerabiali i domy pańskie, domy modlitwy na stajnie i chlewy bydłu swojemu zobracali, gorszemi się w tej mierze nad Turki i Pogany pokazując« (str. 8).

[4] Op. cit., 22 («Bo widziemy jako i słowy i pismy chwałę bożą wykorzeniają i w szkołach swoich młódź psując, ojczyznę od starożytnej wiary chrześcijańskiej odwodzą«). [5] Op. cit., 44.

[6] Op. cit., 81. [7] Op. cit., 3.

wadziło wkrótce objawy nietolerancji dotychczas w Polsce niezwykłe. Oto 11 maja r. 1647 z powodu książki wydanej w roku 1642 imieniem Kościołów Polskich[1], której przekład pojawił się w cztery lata później p. t. *Wyznanie wiary zborów tych, które się w Polszce Christiańskim tytułem pieczętują*[2], sumarycznym procesem, jak niegdyś Sienińskiego, skazano jej autora Jonasza Szlichtynga (albowiem przed sąd sejmowy się nie stawił) na karę śmierci, konfiskatę majątku, publiczne spalenie książki przez kata oraz nakazano zamknięcie szkół i drukarń arjańskich[3]. Ponieważ dzieło Szlichtynga, będąc popularnym wykła-

[1] Książeczka ta bardzo rzadka (stron 26, 4°), oprawna wraz z jej polskim przekładem z r. 1646, znajduje się w Bibl. Narod. w Paryżu (D^2 1413); na karcie tytułowej mają one własnoręczny podpis Stanisława Lubienieckiego. Że autorem jej jest Schlichtyng, świadczy napis przedmowy do czytelnika: »Jonas Schlichtingius de Bukowiec Lectori salutem«.

[2] W wydaniu tem na str. 40 po art. »sądzić żywe i umarłe« dodano »Wyznanie osobne, i wszytkich inszych rzeczy Boskich, które od P. Jezusa w Piśmie Ś. są napisane«. Nowe wydanie łacińskie tego wyznania z r. 1651 było nietylko powiększone, ale zawierało istotne zmiany (por. co mówią o stosunku chrześcijanina do władzy świeckiej, str. 25 i str. 98). O przekładach franc. i niem. tego dzieła p. Bock, I, 791.

[3] Wyrok ten brzmiał: »Ex consilio et sententiis Regiae Majestatis et senatorum ac consiliariorum Regni concordibus instigator Regni et eius delator venerabilis Theodorus Zaporski condemnavit praefatum citatum Jonam Slichting sectae Anabaptistarum seu Arianorum quae Christiana dici nequit haeresiarcham et per libros blasphemos typis Racovianis et aliis contra praescriptum decreti in conventu Regni generali a. 1638 lati impressos sanctiss. Trinitatis consubstantialitatem negantem et impugnantem Christumque, quem Christiani omnes aeternum et verum Deum profitentur, purum reipsa hominem esse, ut Deum tamen colendum impie asserentem ideoque criminis laesae Divinae Maiestatis et Reipublicae reum in lucro poenarum legum videlicet infamiae et colli tum confiscatione bonorum citati omnium, quae poenae ex nunc decernuntur, ministerialis ad publicandas easdem additur et causa ad locorum capitaneos et officia ac iudicio quaevis Regni magistratusque quosvis civiles pro executione in persona citati, ubi deprehensa poterit, facienda remittitur. Libri vero praetacti, quorum copia habetur, per carnificem publice in foro publico hic Varsaviae cremandi decernuntur, alia vero exemplaria quorumvis Slichtingii et omnes alii eiusdem sectae Arianorum seu Anabaptistarum libri, ne Christanus populus inficiatur, de Regno et Magno Ducatu Lithuaniae dominiisque eis annexis perpetuo proscribantur. Neve quis ex typographis Christianorum eosdem et similes imprimere aut impressos conservare et vulgare audeat sub poenis similibus proscriptionis colli et confiscationis, quae itidem ex nunc decernitur, additur et remittitur, distincte inhibetur. Et nihilominus SRMtas

dem najogólniejszych zasad wiary, jakkolwiek pojętych według nauki Socyna, nie stanowiło niebezpieczeństwa dla religji katolickiej, surowość tego wyroku odczuli Bracia Polscy jako chęć zupełnego zniszczenia ich ruchu religijnego. Nic dziwnego, że fakt ten, wywołany głęboką nienawiścią wyznaniową, wywarł na Braciach Polskich bardzo przykre i silne wrażenie. W osobnem piśmie zajął się nim Przypkowski [1], za pióro pochwycił też w swej obronie ukrywający się Szlichtyng [2], stał się on nawet przedmiotem bardzo żywej dyskusji, przybierając formę pytania: czy Szlichtyng powinien, czy też nie powinien stawić się przed sądem sejmowym [3].

Najsilniejszym atoli wyrazem wrażenia, jakie ów wyrok wywołał, są *Observationes* JMP. Jerzego Rzeczyckiego, starosty urzędowskiego [4]. Chociaż pan starosta nie należał, jak się zdaje, do wyznawców doktryny Socyna, przecież nie mniej, niż oni sami, bolał nad tem, co się stało, podobnie jak

---

cum iisdem senatoribus et consiliariis suis inhaerendo praenominato decreto in conventione Regni generali a. 1638 lato et hoc idem decretum ea in parte reassumendo scholas sectae praefatae Arianae seu Anabaptisticae ubicunque in Regno aut Magno Ducatu Lithuaniae dominiisque ei annexis extunc demoliendas et studia supprimenda nec postmodum reassumenda typos omnes et pressa (?) omnia eiusdem sectae supraexpressae ne tales, et similes blasphemiae omnium Christianorum auribus intolerabiles amplius audiantur, abroganda et penitus sufferenda sub poenis quibus supra ex instantia officii instigatorii et cuiusvis privati ordinaria iuris via vindicandis decernere et pronuntiare dignata est praesentis decreti vigore etc.« Rps. Bibl. Ossoliń. Nr. 1453, str. 239—240, oraz Nr. 224, str. 978 i Rps. Bibl. Jagiell. 2275, str. 54.

[1] Pismo to miało tytuł: *Iniuria oppressae et proditae libertatis flagitium in Comitiis a. 1647 sive Actionis Ionae Schlichtingio intentatae relatio* (Bock, I, 690). Powstało ono 2 stycznia 1648 (Sandius, 124). Bock miał je jeszcze w swych rękach. Niestety nie udało nam się go odszukać. Sandius (op. cit., 124) pisze, iż Przypkowski brał wówczas udział w sejmie i przysłuchiwał się toczącej rozprawie. Por. również Lauterbach, *Ariano-Socinismus olim in Polonia,* Francof. et Lipsiae 1725, str. 366.

[2] W *Epistola Apologetica* napisanej »Idibus Iulii 1650« (1 wydanie posiada Bibl. Nar. w Paryżu) jako odpowiedź zarazem na pismo Cichoviusa *Credo Arrianorum seu Confessionis Socinistarum, vel Samosatenistarum, vulgo Arrianorum, Symbol. Apostol. vestem. Luclaviciis, fraudulenter indutae Imposturae detectae*, Cracoviae 1649.

[3] Por. Dodatek II na końcu książki.

[4] Rps. Bibl. Czartoryskich Nr. 1657, str. 456.

oni wyrok powyższy uważał za jeden tylko z objawów szalejącej od dawna nietoleracji — obawiał się zaś jeszcze większych nadużyć i dekretów jeszcze sroższych na sejmach i trybunałach, potwarzy, odstępstw słabszych w wierze i osłabienia mocniejszych, a razem z tem wszystkiem utraty swobody religijnej i zagubienia w Polsce prawdziwej chwały bożej. Zastanawiając się nad dawnemi i ówczesnemi objawami nietolerancji, dochodził do przekonania świadczącego o głębokości przemiany, jakiej dokonała w duszach reformacja. Nie miał on wcale dla wrogów różnowierstwa nienawiści ni pogardy — przeciwnie, nienawiść ze strony katolików obudziła w nim reakcję we wręcz odwrotnym kierunku. »Zapomnieć już wszytkiego złego, w którym enutriti jesteśmy z wolności w niewolą, odmienić się cale z pychy w pokorę, exemplo Christi ferre crucem Domini, firmare exemplo słabszych, orare, pabulum et pastores nie odstępować chyba razem z sobą« — oto były najważniejsze myśli, uwagi powstałe pod wrażeniem wyroku sejmowego. Dostrzegał on również i trudności tego wzniesienia się ponad pospolitość moralną, leżące w słabości natury ludzkiej, w ambicji, w zarażeniu się fakcjami, w zbyt wielkiem przylgnięciu do dóbr doczesnych — przecież pocieszenie znajdował w dotrzymaniu Bogu wiary, w ukazaniu światu stateczności, w umknięciu się przed złem, które zagraża całej Rzpltej, w staraniu, by nie być zgorszeniem i zachować przedewszystkiem »wolne sumnienie«; do jakiego jednak stopnia górowała nad tem wszystkiem obawa przed nietolerancją katolicką, świadczyły dwa zalecenia: 1. »O miejsce osobne prosić swoich, kiedy libertas et iura poprzysiężone, i religia exosa, kiedy my in hac libertate et religione exosi, kiedy nas za contemptuosos suae religionis mają, 2. starać się apud exteros: oboje pewnym zlecić absolute«[1].

To, czego się Przypkowski obawiał, przed czem przestrzegał, stało się faktem. Nietolerancja sprowadziła rozdarcie obywateli na dwa przeciwne i wrogie obozy. Nie mając ostoi wewnętrznej ani możności kultywowania swego życia religijnego poczęli się oglądać różnowiercy za jakiemś oparciem zewnętrznem, za pomocą zagraniczną. Ojczyzna stała się dla niejednego z nich pojęciem pustem i obcem, straciła całą treść uczuciową,

[1] Tamże.

bo nie dopuszczała do uprawiania tego, co mieli za wartości najwyższe, pozbawiała ich tych wartości, niszczyła je niewłaściwą i zadaleko posuniętą ingerencją. Myśl szukania pomocy poza krajem nieraz się jeszcze wskutek tego powtórzy, w wojnie szwedzkiej sprowadzi ona nawet bardzo przykre objawy łączenia się z najeźdźcami.

Wybuchła w rok później zawierucha kozacka wyżenie Przypkowskiego i innych »braci« z ich siedzib nad Dnieprem [1] i będzie, jak on sam później napisze, »pierwszym początkiem nieszczęść« [2]. Wyzuci zupełnie z dóbr — jedni, jak Przypkowski, będą szukać ratunku w Siedliskach, a następnie na Zachodzie [3], inni padną ofiarą pogromów kozackich [4], a gminy arjańskie przestaną tam zupełnie istnieć. Przypkowski, straciwszy bardzo wielką część swego majątku [5], wobec zbliżania się nieprzyjaciela do Lublina [6] opuścił Lubelskie i udał się do Warszawy na sejm elekcyjny, który się zbierał właśnie 6 października. W Warszawie spotkał się Samuel z Janem Mierzeńskim, marszałkiem wilkomierskim [7], i obaj po przybyciu na sejm ks. Janusza Radziwiłła pośredniczyli w rozmowach, jakie wysłannicy i agenci Rakoczego, ubiegającego się o tron polski, prowadzili z księciem [8]. Rozmowy te przerwała zapewne śmierć Jerzego Rakoczego 11 października. Na sejmie, na którym Bracia Polscy da-

[1] Jerzy Niemirycz napisał wówczas list do Stanisława Lubomirskiego, wojewody krakowskiego, z prośbą o pomoc i radę. W liście tym czytamy: »Sam charissima pignora ku Wiśle w pół drogi wyprowadziwszy, znowu powracam, zdrowie swoje niosąc za Ojczyznę. Tak tam wielki strach opanował wszytkich, że co żywo bieży, ucieka, ledwie się setny zastanowi. Jeśli WMP communicato consilio prędko nas nie posiłkujesz, jeśli nas zetrzeć nieprzyjacielowi dopuścicie, którzyśmy się trochę oparli, actum est de nobis, a po nas za wzięciem większej potęgi nieprzyjaciela nie wytrzyma takiego ciosu Rzplta«. Rps. Bibl. Czartoryskich, Nr. 1657, str. 438.

[2] List do Naerana z r. 1663 w przedmowie wydawcy *Pism* Przypkowskiego, oraz u Lubieniecklego, *Hist. Reform. Polon.*, Freistadii 1685, str. 278—285.

[3] Sandius, op. cit., 241.

[4] *Reformacja w Polsce,* II, 1922, str. 230.

[5] Lubieniecki, op. cit., 279.

[6] List Adama Mielżyńskiego do Zabłockiego z 18/VIII 1648 (J. Michałowski, *Księga pamiętnicza*, Kraków 1864, str. 156—7).

[7] Ożeniony był on z bratanicą Samuela, Zofją.

[8] Szilagyi, *Transsilvania et bellum boreo-orientale,* I, 12.

remne podjęli starania o uchylenie wyroku na Szlichtynga[1], spotkał się Przypkowski również z Jerzym, Władysławem i Stefanem Niemiryczami[2], i wraz z nimi po wyborze króla (20 listopada) podążył do Torunia, gdzie 17 grudnia Niemirycze dokonali między siebie podziału majątku; akt podziału podpisał także między innymi i nasz Samuel[3]. Z Torunia pośpieszyli wszyscy do Krakowa na uroczystości koronacyjne. W r. 1654 podjął na nowo Przypkowski w Warszawie w imieniu Radziwiłła rozmowy z Grzegorzem Gillanim, posłem siedmiogrodzkim, w sprawach mołdawskiej i kozackiej[4], poczem wrócił do Brzany, swej wsi rodzinnej, gdzie go spotykamy w r. 1655 podczas zawieruchy wojennej[5]. Po r. 1655 wydał Przypkowski swoją córkę, Aleksandrę, zamąż za Mikołaja Suchodolskiego[6] i prawdopodobnie sam także przeniósł się w Lubelskie lub do województwa podlaskiego, gdzie syn jego, Maciej, posiadał dobra podbielskie[7]. Również drugi syn Samuela, Bogusław, był tam właścicielem wsi: Podhorełki i Oleksice[8]. Tam więc, jak się zdaje, w otoczeniu swych najbliższych spędził Samuel ostatnie swoje lata w ojczyźnie.

Z baczną uwagą śledził Przypkowski ówczesne wypadki polityczne, radując się ze zwycięstw Polski, a bolejąc nad jej klęskami. Kiedy na skutek zwycięskiej bitwy nad Kozakami pod

[1] Z polecenia zboru jeździł Wiszowaty w Krakowskie i Sandomierskie bezpośrednio po wyroku na Szlichtynga celem nakłonienia »braci«, »aby mężów zdolnych wysłali na sejm dla obrony kościoła« (Sandius, op. cit., 240), na który sam również pośpieszył.

[2] W sejmie elekcyjnym prócz Niemiryczów wzięli udział także bracia Samuela Jan, Stefan i Wacław Przypkowski (Pietruski Oswald, *Elektorów poczet*, Lwów 1845, str. 240 i 292).

[3] Rel. Crac. 75 p. 1329—33; Dr. Antoni J. (Rolle), *Opowiadania historyczne*, serja trzecia, 1882, II, 216.

[4] *Monumenta Hung. Histor.* XXIX, str. 153. *Törtenelmi Tar* 1889, str. 469, 472, 486.

[5] Szczęsny Morawski, *Arjanie Polscy*, Lwów 1906, 290—291.

[6] Dwukrotnego wdowca, żonatego po raz pierwszy z córką Jerzego Czaplica, Aleksandrą, a po raz drugi z Jadwigą, córką Jana Rupnowskiego. Wprawdzie w ks. 87 obl. grodz. lubel., rok 1661, f. 850—851, zapis uczyniony przez Suchodolskiego Przypkowskiej nazywa ją »secundi voto consorti suae«, jest to jednakowoż omyłka, czego dowodem wiersz Pastoriusa, napisany z okazji ślubu Suchodolskiego z Czaplicówną.

[7] Bibl. im. H. Łopacińskiego w Lublinie, Rps. Nr. 387.

[8] Tamże, Rps. 1278.

Łojowem 31 lipca 1649 r. przyszło do ugody z Chmielnickim, osobnem pismem polskiem winszował on zwycięstwa Januszowi Radziwiłłowi[1]. Chociaż dążenie do innej Ojczyzny opanowało mu całkowicie duszę, nie zapomniał on bynajmniej o ziemskiej i wiele poświęcał jej myśli. Mimo że Ojczyzna ta utrudniała Braciom Polskim swobodny rozwój życia religijnego, wierzył, iż tradycyjne poszanowanie wolności osobistej weźmie ostatecznie w niej górę nad zapędami nietolerancji, obcemi naturze Polaka i powstałemi raczej pod wpływem zewnętrznym. Toteż, zaznaczając to ustawicznie, bronił uparcie owej polskiej tradycji wolnościowej słowem i piórem.

Uwagi, które napisał w r. 1650 do książki *De Qualitate Regni Christi*[2] (van de Hoedanigheyd des Rycks Christi, wyszła ona w r. 1641 w Amsterdamie, skąd przysłali mu ją prawdopodobnie przyjaciele), a w których oświadczał się za koniecznością zajęcia pozytywnego stosunku do państwa, jak i polemika, jaką stoczył w tym również prawdopodobnie czasie z Joachimem Stegmannem[3] i Danielem Zwickerem[4], dowodzą, że nie solidaryzował się ani z tymi, którzy nie uznawali państwa wogóle jako organizacji opartej na podstawach sprzecznych z zasadami religji i potępiali wojny i piastowanie urzędów karających mieczem, ani też z tymi, którzy religji przyznawali naczelne stanowisko w państwie, a swoim przeciwnikom religijnym odmawiali wszelkiej swobody wyznaniowej. — W obronie tej swobody walczył on przez całe swoje życie i jeszcze w r. 1652, a więc trzy lata przed wybuchem wojny szwedzkiej, w obronie wolności religijnej napisał do króla *Supplicatio*[5] z okazji sejmu zbierającego się w tym roku.

---

[1] *Gratulatoria Principi Janussio Radzivilio, Satrapae Samogitiae ac Duci Camp. M. D. Lithuaniae ex Cosaccica expeditione reduci* (1649) por Bock, I, 674. Pismo to nam nieznane.

[2] *Animadversiones in libellum, cui titulus De Qualitate Regni Dni N. J. Christi, ubi inquiritur, an Christiano, sive Regni eius subdito, terrenae dominationes conveniant?* (*Opp.*, 621—681).

[3] *Apologia prolixior tractatus de iure Christiani Magistratus* (*Opp.*, 739—851).

[4] *Vindiciae tractatus de Magistratu contra Objectiones Dan. Zwickeri* (*Opp.*, 855—880).

[5] *Supplicatio ad Regem in causa Dissidentium in Religione, tempore Comitiorum A. 1652 facta.* Napisał ją po polsku. Drukiem nie wyszła.

Tymczasem rozwój stosunków wewnętrznych w Polsce szedł w takim kierunku, że różnowiercy zaczęli tracić wszelką nadzieję uzyskania swobód wyznaniowych na drodze pokojowej. Chociaż na każdym niemal sejmie przedkładali swoje grawamina i wymieniali postulaty, odsyłano ich z niemi ustawicznie do sejmów następnych, przechodząc tym sposobem niejako do porządku dziennego nad ich skargami. Równocześnie agitacja katolicka przeciwko dyssydentom trwała i stawała się coraz gwałtowniejszą, nadużycia powtarzały się i rosły, zarzuty nie ustawały, że »Rzptę mieszają i jak hostes w niej stawają, w tych burzliwych czasach odpowiedziami postraszając. A co największa, pod pretekstem nabożeństwa do swych zborów się zjeżdżając, jako na sejmiki, konsultacje czynią, kontrybucje składają i z pany postronnymi kointeligencje miewają, chcąc religją swoją zdusić i katolicyzm«[1]. Toteż, kiedy przyszła wojna szwedzka, zdawało się im, że niesie im wyzwolenie w samą porę. Wielu bowiem położenie ówczesne przedstawiało się, podobnie jak Niemiryczowi, w formie dylematu: »albo Bóg, dawszy królowi JM. szwedzkiemu victoriam, oswobodzi afflictos dissidentes albo nigdy inakszej okazji mieć nie będziemy ad excutiendum servitutis iugum papieżników«[2]. Tem należy sobie tłumaczyć zachowanie się różnowierców, a więc i Braci Polskich, w stosunku do najeźdźcy szwedzkiego. Nie ulega wątpliwości, że sprzyjali oni Szwedom, szli z nimi razem i zachęcali brać szlachecką do uległości nowemu władcy[3]; nie brakło i takich, którzy nie

Bock (I, 690) przypuszcza, że Przypkowski lub Stanisław Lubieniecki jest autorem podobnego również pisma, o którem wspomina Sandius (op. cit., 177), wręczonego jeszcze w r. 1645 królowi Władysławowi IV »cum annexis gravaminibus«.

[1] Michałowski, *Dyaryusz sejmu elekcyjnego od 6 paźdz. do 25 listop. 1648*, str. 331—333.

[2] Z listu jego do chorążego lubelskiego Suchodolskiego z 25/III 1656 Rps. Bibl. Czartoryskich, Nr. 1656, str. 369—370; w liście do Zamojskiego, podczaszego koronnego, namawiał go do uległości królowi szwedzkiemu (»zaczym sam rozum to radzi, abyś WMPan i zdrowia swego i fortun swych nie chciał odważać tam, gdzie z Boskiej dyspozycji przegrana pewna«), a podpisał się jako generał major króla szwedzkiego. Rps. Akad. Um., Nr. 1062, karta 228.

[3] Łukaszewicz, *O kościołach Braci Czeskich*, 227—228; Grabowski, op. cit., 347; Krasiński, *Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce*, 277; Załęski, *Jezuici w Polsce*, III, 1, str. 105 i n.

oparli się wcale przekupstwu szwedzkiemu; w samej rodzinie Przypkowskich Mikołaj, Jan i Stefan (prawdopodobnie dla celów agitacyjnych) wzięli 5 paźdz. 1655 r. po 100 dukatów z rąk szwedzkich [1]. Możemy więc przypuszczać nie bez pewnego prawdopodobieństwa, że i nasz Samuel pokładał pewne nadzieje w nowym władcy, chociaż z korespondencji Niemirycza z Suchodolskim, chorążym lubelskim, zdaje się wynikać, że w jego najbliższem otoczeniu przeważał niepokój o przyszłość [2]. Jakkolwiek jawnych i przez władze krajowe prowadzonych układów ze Szwedami nie uważał Samuel za zdradę (przeciwko podobnym zarzutom miotanym na Janusza Radziwiłła nie wahał się wystąpić w śmiałej *Apologji* [3]), przecież duże, życiowe doświadczenie, rys umiarkowania, który go zawsze cechował, wiek poważny, jak i gorąca troska o najbliższych, musiały

---

[1] Rękopis Pol. Muz. Nar. w Rapperswilu III, z lat 1651—1659. Sygański J. ks., *Wyroki ławicy sandeckiej*, (*Przegl. prawa i administr.*, Lwów 1917, str. 437).

[2] Świadczą o tem wyraźnie słowa Niemirycza z cytowanego już powyżej listu: »Przestrzegając, abyś i sam nie barzo dosiadał w domu cum pignoribus suis, i inszych ex ordine dissidentium ostrzegł, żeby chcieli umknąć się na czas za Wisłę, będąc tego pewni, że żaden ex dissidentibus nie może być bezpieczen zdrowia swego i fortun swoich od zajadłego i skonfederowanego papiestwa, a jeśli się kto zdobędzie na jakie wymówki, jako się przed szwedzkiemi wojskami znowu da Bóg za niedziel kilka powracającemi wymówi«. Sam atoli Niemirycz ciągnął z wojskami szwedzkiemi, w imieniu Szwedów obiecywał wolność dyssydentom w Polsce i uniwersały szwedzkie posyłał do województwa lubelskiego i ziemi chełmskiej, oblężonej Warszawie radził poddanie się i o nie pertraktował (Rps. Bibl. Czart., Nr. 1656, str. 382—383), wskutek czego później (na sejmie w r. 1659) będzie się delikatnie usprawiedliwiał, mówiąc do króla: »Jużeśmy byli nie tak culpa nostra, jako fato Rplcae alieni, lat kilka zimnemu służyliśmy monarsze, i było to coś fatale, żeśmy wszyscy szukali lepszego bytu i lepszych panów. A kiedy potopu tego opadły wody, w ten czas się z tym popisujem, kto naprzód na góry wysiadł, a kto później z matką się swą wita, z jednego wypadszy korabia. Boskie są to sprawy tym uczynione celem, żeby się jeden nad drugiego nie wynosił...« *Swada Polska y Łacińska... przez Jana Ostrowskiego Daneykowicza...* I, Lublin 1745, str. 140.

[3] *Apologia pro Illustriss. ac Celsiss. Princ. Janussio Duce Radivilio, Sacri Rom. Imperii Principe, Duce Birsarum et Dubincorum etc., quondam Palatino Vilnensi et Exercituum Magni Ducatus Lithuaniae Supremo Generali* (*Opp.*, str. 403—410). Wyszła ona drukiem in 4° (rok nieznany), z którego przedrukowana znajduje się również w *Tece Naruszewicza*, Nr. 154, str. 777—829.

ustrzec go od kroków nieprzemyślanych młodych Przypkowskich.

Kiedy wojska królewskie i lud zaczęły wypędzać Szwedów z okolic podgórskich, gdy 13 grudnia pod wodzą Krzysztofa Wąsowicza, pułkownika dragońskiego, zajęty został Sącz, gdy następnie przeciw Braciom Polskim ogłoszono pospolite ruszenie chłopów i gdy chłopstwo rzuciło się na dwory, by bić heretyków[1], przeżył wówczas Samuel bardzo ciężkie chwile. Znaną mu chyba była agitacja duchowieństwa katolickiego za wypędzeniem Szwedów i podburzanie przeciwko nim chłopstwa obietnicami, po rynkach i z ambon głoszonemi, że po wypędzeniu wrogów będzie im wolno łupić majątki arjan[2]; nie przypuszczał może jednak, że to rzeczywiście nastąpi. Tymczasem, zanim jeszcze wystąpił marszałek wielki Jerzy Lubomirski osobnym uniwersałem, wydanym 28 września 1657 r., przeciwko tej podburzającej agitacji księży[3], już z końcem 1655 r. szereg majątków szlacheckich padł ofiarą rabunków chłopskich, przyczem nie obyło się bez morderstw[4].

W Koniuszowej, gdzie schronił się u Taszyckich, krewnych swej żony Konstancji[5], zginął zamordowany 15 grudnia bratanek Samuela, Krzysztof młodszy[6]; w dwa dni później tłuszcza chłopstwa pod wodzą jednego z Wąsowiczów w Brzeznej zamordowała siekierą Sebastjana Sternackiego[7]; 20 grudnia zrabowali chłopi dwór w Przyszowej Jana Podoskiego[8] i w Męcinie Krzesza[9], 24 grudnia Janczową braci Olbrachta i Samuela Kempieńskich[10].

Król, dowiedziawszy się o rabunkach i mordach podgórskich, wydał wprawdzie 25 stycznia 1656 r. uniwersał[11], w któ-

[1] Ks. Jan Sygański, *Historja Nowego Sącza*, Lwów 1901, I, str. 156.

[2] »A nawet znajdują się niektórzy tak inominati kapłanie, którzy na nich z ambon plebem exacerbują, zabijać ich, znosić każą i pospolitemu destinując prześladowaniu«. Uniwersał Jerzego Lubomirskiego z 28/IX 1657. Sygański, op. cit., 156; Załęski, op. cit., 108.

[3] Castr. Sand., 127, p. 1120.

[4] Sygański, op. cit., 157—158.

[5] Córki Jana i Zofji Morsztynówny. Castr. Sand., 55 p. 575.

[6] Castr. Sand., 127 p. 816, 1362; Lubieniecki, op. cit., 280.

[7] Act. Scab., 65 p. 236 (Sygański, op. cit., 157).

[8] Act. Scab., 64 p. 116, 118 (Sygański, op. cit., 158).

[9] Act. Scab., 64 p. 101 (Sygański, tamże).

[10] Castr. Sand., 127 p. 1399.

[11] Castr. Sand., 127 p. 627.

rym nakazał, »żeby wszyscy na urzędach jakichkolwiek siedzący pilnie na to animadwertowali i każdego wykroczonego surowo na gardle karali«; uniwersał ten jednak ogłoszono w grodzie sądeckim dopiero 21 marca, a tymczasem wroga agitacja duchowieństwa przeciwko Braciom Polskim nie ustawała ani na chwilę. W r. 1657 krążyły po Polsce pisemka, mówiące o »przysłudze arjańskiej, którą się podczas wojny szwedzkiej przysłużyli«[1], »o zdradach arjańskich ojczyźnie podczas wojny szwedzkiej wyrządzonych«[2].

Skarżąc się później na to w liście do przyjaciela[3], w taki sposób przedstawił Przypkowski zdarzenia powyższe: »I wśród samej nawałności wojennej znaleźli skrzętni nieprzyjaciele sposób, w jakiby nas okrutniej przed innymi dotknęły srogie wojny. Gdy bowiem po wypędzeniu króla Kazimierza i opanowaniu przez Szwedów Krakowa napływający ze wszystkich części Królestwa posłowie układali się z nieprzyjacielem, gdy wojska również wraz ze swymi dowódcami przeszły na jego stronę, a wszystkie prawie stany okupiły pokój poddaniem się, byśmy my także nie korzystali z tego krótkiego wspólnego pokoju, zaciekli nieprzyjaciele... podburzyli tłum podgórskiego chłopstwa nadzieją łatwej i dużej zdobyczy, który, uderzywszy niespodziewanie na nas nieświadomych niebezpieczeństwa i siedzących spokojnie w domu, szerzył mord i rabunek. To nagłe nieszczęście spotkało nie mało naszych, także kilku z krewnych moich, którzy w domu swym okrutnie zostali zamordowani; innych, którzy z trudem wyrwali się z rąk nacierających rozbójników, zapędziło do Krakowa obsadzonego wówczas przez załogę szwedzką. Ta ucieczka narzucona niechętnym i trwożliwym stała się później przedmiotem najbardziej niegodziwych oskarżeń, i to ze strony tych, którzy przecież sami już przedtem dobrowolnie przyjęli opiekę szwedzką. Lecz w prześladowaniu naszych nie potrzebowano powagi praw; sami uzbrojeni i otoczeni gromadami zbrojnych, kapłani katoliccy napadali na domy szlacheckie i grasowali bezkarnie wśród rabunków, pożarów,

[1] Załęski, op. cit., str. 109, Sygański, op. cit., 242.

[2] Załęski, op. cit., str. 110.

[3] Naerana z r. 1663 w przedmowie wydawcy *Pism* Przypkowskiego, oraz u Lubienieckiego, op. cit., 278—285.

porywań matron szlacheckich i wszelkiego rodzaju czynów gwałtownych«.

Najcięższy atoli cios spotkał Braci Polskich w r. 1658. Uchwałą sejmu wydalono ich z kraju, pozwalając, »jeżeliby się takowy znalazł, coby tej sekty swojej wyrzec się nie chciał, takowemu na lat trzy (tj. do dnia 10 lipca 1661 r.) do wysprzedania się... salva bonorum et personarum securitate atque debitorum repetitione. Quo tempore nihilominus żadnych exercitia sectae suae... odprawiać nie powinien i do żadnych munia publica immiscere se nie będzie mógł«, gdyż w przeciwnym razie »bez wszelkiej odwłoki... na gardle ma być karany«[1]. I obradom tegoż sejmu przysłuchiwał się prawdopodobnie Samuel, który z polecenia Bogusława Radziwiłła, gubernatora już podówczas Prus Książęcych, czynił zabiegi wśród senatorów o zwrot dóbr księciu, zabranych mu za zdradę[2]. Termin ten sejm zebrany 22 marca 1659 r. skrócił o rok, wyznaczając go na dzień 10 lipca 1660 r.[3]

Bracia Polscy, a wraz z nimi Przypkowski, cios ten odczuli bardzo boleśnie. »Na nas samych — pisze on później — tylu wojnami wyczerpanych i niemal bez życia wówczas, gdy inni odetchnęli, uderzył okrutniejszy od wszelkiej wojny pokój i wzmagających się uporczywie z nieszczęściem zniszczył tak, że poprzednie wojny zdawały się służyć w trapieniu nas okrucieństwu przyszłego po nich pokoju... Po tylu bezprawnych prześladowaniach tych, co nic nie zawinili, przyszło wreszcie nowe prawo opiekuńcze wszystkich krzywd i w sposób niesłychany... jakoby po gardle wolności weszło do kodeksu praw naszych«[4].

Co uczynił wobec uchwały sejmu Przypkowski? Z tego samego listu do Naerana dowiadujemy się, że najwyższy trybunał, zanim jeszcze to prawo sejmowe weszło w życie, zięcia jego, patrona zboru w Siedliskach, skazał na wygnanie[5]. Ponie-

---

[1] *Volum. leg.* IV, 238.

[2] Kotłubaj, *Galerja Nieświeżska Radziwiłłów*, Wilno 1857, 205—6, (list z Królewca z 1 III 1658 r. do dworzanina swego, »ażeby pomógł do prędkiej rekuperacji dóbr mi należących«).

[3] *Volum. leg.* IV, 272.

[4] List do Naerana z r. 1663, oraz Lubieniecki, op. cit., 280.

[5] Lubieniecki, op. cit., 281.

waż stało się to »niedługo przed ustanowieniem owego prawa« przypuszczamy więc, że Przypkowski wraz z nim przed upływem 1658 r. opuścił Polskę [1]. Za tem przypuszczeniem naszem przemawiałaby okoliczność następująca. Po uwagach swoich do 2-go listu do Tesaloniczan zanotował: »8 października, w którym to dniu przed dwoma laty po niepomyślnej potyczce uratowałem się z niebezpieczeństwa bezpośrednio mi grożącego« [2]. Ponieważ autor przedmowy do dzieł Przypkowskiego sądzi, iż uwagi te powstały w r. 1661, wynikałoby z tego, iż w r. 1659 brał Przypkowski udział w jakiejś walce, w której groziło mu nawet wielkie niebezpieczeństwo. Autor wyżej wspomniany wnioskuje, że »dźwigał on oręż i odbywał służbę wojskową« [3]. Wydaje nam się to wielce wątpliwe. Wiemy od Bocka [4], że Przypkowski w r. 1658 wysłał list do Braci Polskich z Królewca, który to list Bock miał jeszcze w swych rękach. Biorąc to zatem pod uwagę, należy przypuszczać, że uwagi Przypkowskiego powstały raczej w r. 1660, a on sam jużto wyjeżdżając z Polski, jużto przed jej jeszcze opuszczeniem był świadkiem jakiegoś napadu tłuszczy chłopskiej lub band grasujących i przed tym napadem bronił swych najbliższych. W kraju jednak pozostali jego synowie, Maciej i Bogusław, gospodarząc w dobrach podbielskich, co może być również dowodem, że Samuel opuścił Polskę wraz z Suchodolskim.

VII. Na obczyźnie

Opuściwszy Polskę, znalazł Przypkowski pierwszą pomoc prawdopodobnie u księcia Bogusława Radziwiłła w Prusach Wschodnich, gdzie tenże z ramienia elektora brandenburskiego Fryderyka Wilhelma był gubernatorem. Może też za jego wstawiennictwem uzyskał dostęp do samego elektora, skoro według Sandiusa miał być nawet jego sekretarzem [5]. Pewnej pomocy

[1] Z aktu grodzk. (Castr. Biec., 60 p. 380) dowiadujemy się, iż 12 paźdz. 1659 r. Samuela już nie było w Polsce. Wówczas bowiem sprawy podatkowe załatwiał w jego zastępstwie brat jego Jan.

[2] *Przipcovii Opp.*, 232.

[3] Praefatio ad Lectorem.

[4] Op. cit., I, 698.

[5] Op. cit., 123.

udzielili mu zapewne także jego przyjaciele niderlandzcy, Naeran zwłaszcza, któremu później bardzo serdecznie będzie za to dziękował[1]. W każdym razie wzmożone tempo pracy teologicznej w r. 1660 wskazywałoby już na spokojne ułożenie się jego zewnętrznych warunków życiowych. Zanim jednakowoż Przypkowski, oderwany od kraju, w którym zostawił krewnych i współwyznawców, a zarazem od pracy politycznej, która go do pewnego stopnia zawsze pociągała, pogrąży się całkowicie w studjach nad Pismem św. i zacznie pisać swoje do niego uwagi, myślą swą z tą samą zawsze troską biegnie do dawnych środowisk pracy i nietylko śledzi zabiegi pozostałych w Ojczyźnie o uchylenie nieszczęsnej ustawy, ale niewątpliwie i sam także w tych staraniach współdziała. Chociaż przykro mu, że tak niewielu zdecydowało się »jawnie wziąć na siebie jarzmo Chrystusa«[2], przecież tych, którzy Polski nie opuścili, chciałby ratować przed wyrzeczeniem się swoich przekonań religijnych. Położenie zaś było dla Braci Polskich tem bardziej bolesne, że przed wejściem jeszcze ustawy sejmowej w życie spadła na nich wiadomość o odstępstwie Jerzego Niemirycza, podkomorzego kijowskiego, dawnego ich protektora i przyjaciela.

Niemirycz, rzuciwszy się w wir polityki, wpatrzony w swój ideał federacyjnego związku republik, pragnął stworzyć z Rusi państwo samodzielne, związane dobrowolną umową z Polską[3]. Pochłonięty krzątaniem się około urzeczywistnienia tego planu, przeszedł na prawosławie, a do różnowierców polskich, głównie zaś do dawnych swoich współwyznawców, ogłosił *Wezwanie*, by, przyjąwszy religję prawosławną, stali się obywatelami nowej ruskiej ojczyzny. Wezwanie to uzasadniał rozważaniami,

[1] »Non ita mihi fessa et inter graves curas ad octavum supra septuagesimum annum producta aetas infregit memoriae vires, quin probe meminerim, quod ante paucos annos ingens a vobis et grata recordatione recolendum beneficium acceperimus« w liście z 31/I 1670 r.; por. Bock, I, 697. W rękopisie bibljoteki amsterdamskiej, N 78 a—k, znajduje się 10 listów Samuela do Naerana na temat »fuimus Troes«, pisanych z Królewca w latach 1663—1670 (a więc do roku śmierci Samuela). Wskazuje to, że Królewiec był stałem miejscem pobytu Samuela po opuszczeniu Polski.

[2] Z listu do Naerana z r. 1663 (Lubieniecki, op. cit., 284).

[3] *Reformacja w Polsce* II, 1922, str. 231 i n.

jak należy uporać się z trudnościami znalezienia wobec ówczesnego rozbicia chrześcijaństwa jednego prawdziwego i powszechnego kościoła. Oczywiście potępiał on »swobodę posługiwania się własnym i osobistym sądem (proprio ac privato iudicio) celem osądzenia nauki całego kościoła«, przez co przekreślał dotychczasowy ruch reformacyjny, a zalecał »powagę Powszechnego Kościoła«[1]. Ponieważ to potępienie subjektywizmu religijnego i zasady racjonalistycznej zwracało się przedewszystkiem przeciw doktrynie Braci Polskich, w której ta zasada znalazła najdobitniejszy wyraz, oczywistem stawało się niebezpieczeństwo owego wezwania Niemirycza, zwłaszcza że przyszło ono w czasie, gdy wobec nietolerancji uprawianej przez sejm i czynniki kierujące państwem zaczęło wielu chwiać się w swych przekonaniach i wracać do kościoła katolickiego[2], i pochodziło od człowieka, który do nich tak niedawno jeszcze przynależał i w popieraniu ruchu religijnego Braci Polskich na Ukrainie wielkie położył zasługi.

Nasuwała się więc konieczność szybkiej odpowiedzi. Uczynił to Przypkowski (niewiadomo, czy na prośbę współwyznawców czy z własnej inicjatywy) w piśmie ogłoszonem w polskim i łacińskim jednocześnie języku pt. *Responsio ad scriptum Ill. ac Magn. D. G. Nemericii Succam. Kiov., quo cum ipse ad sacra graecanicae Ecclesiae transiisset, cunctos in Regno Polo-*

[1] Pisma Niemirycza nie znamy, da się atoli treść jego odtworzyć na podstawie odpowiedzi Przypkowskiego. *Przipcovii Opp.*, 533 - 587.

[2] W rodzinie Przypkowskich zmienia wyznanie Konstanty, brat zamordowanego Krzysztofa (Morawski, op. cit., 303), oraz synowie zamordowanego Samuel i Stefan, którzy w r. 1665 spokojnie gospodarują w Falkowej (Castr. Sand., 57 p. 667). To samo czynią zczasem Mikołaj i Jan Przypkowscy, zagrożeni pozwami przez swoich krewnych, domagających się unieważnienia aktów sprzedaży majątków bez ich przyzwolenia (Castr. Biec. 472 p. 1673). Cichovius w piśmie swem *Obrona zacnych i pobożnych ludzi* (Kraków 1661) wymienia jako nawróconych Sienieńskich, Niemiryczów, Potockich, Zakrzewskich, Sierakowskich, Jarosza Moskorzewskiego, Jana Morsztyna, Krzysztofa Wiszowatego (str. 31—32).

Samuel, pisząc do Naerana (w r. 1663) o przykrych przejściach, na jakie byli narażeni wyznawcy doktryny Socyna, zaznaczał: »Ecquid igitur miremur tot malorum ac periculorum horrore plurimos in ecclesiis nostris a veritatis amore ac fide revulsos, cum longe magis mirandum sit, aliquos in eius professione constanter mansisse?«.

niae et Magn. Duc. Lithuaniae a Religione Romana dissidentes hortatur, ut se in gremium Ecclesiae orientalis recipiant[1].

W piśmie tem nie oskarżał Przypkowski Niemirycza, nie czynił mu wyrzutów, nawet nie ostrzegał przed jego zamysłami — wiedział bowiem, że największą trudnością »w owem dążeniu do życia świętego i ujęciu doskonałej prawdy« jest »stałość wytrwania«[2]. Jeśli natomiast nie powstrzymał się od zaznaczenia, że ich opuścił, uczynił to dlatego tylko, iż dziwiło go tak szybkie zapomnienie zasad ich nauki i życia. Mimo to chwalił jego usiłowanie pokonania trudności nasuwających się przy szukaniu prawdziwego kościoła. Ponieważ atoli rozważanie Niemirycza było publiczne i dotyczyło wszystkich, którym zbawienie wieczne leżało na sercu, dołączał więc i on swoje zdanie »umiarkowanie i skromnie«[3].

Wykazywał zatem konieczność stosowania metody racjonalistycznej »w badaniu nauki publicznej kościoła«, przez co — jak zaznaczał autor przedmowy do pism jego — podejmował zaprawdę obronę reformacji[4] przeciwko jej oskarżaniu czy potępianiu, istnienie zaś błędów i sekt wyjaśniał odstępstwem od nieomylnej normy Pisma, wprowadzeniem przeciwnych rozumowi dogmatów, gwałceniem sumień. W tem dopatrywał się też przyczyny walk i sporów religijnych[5]. Równocześnie zaprzeczał, by nietolerancja zaczęła się dopiero od czasów Lutra, Kalwina lub Socyna i by dopiero od lat 150 zaczął się odradzać Kościół Boży. Podobnemi przypuszczeniami krzywdził Niemirycz ruch religijny Braci Polskich lub błądził, zapomniawszy o ich przekonaniach[6]. Nie brakło innych ludzi, — wbrew Niemiryczowi utrzymywał Przypkowski[7] — tak we wschodnim, jak i zachodnim kościele zewnętrznym, którzy, choć nie wystąpili z owych kościołów, nie zaniechali nigdy pobudzać drugich świętym przykładem do bogobojności. A chociaż ucisk i tyranja zmuszała ich do ukrywania się, do potajemnego objawiania prawdy małej jedynie garstce, przecież potomność, zdarłszy z wielu

---

[1] Według Bocka (I, 687) odpowiedź tę napisał Przypkowski po polsku. Przetłumaczona na język łaciński, otrzymała ona tytuł »Defensionis«, a nazwisko autora kryło się w pseudonimie »Julii Celsi«.

[2] *Przipcovii Opp.*, 536. [3] Tamże.

[4] Praefatio ad lectorem. [5] *Przipc. Opp.*, 540.

[6] Op. cit., 555. [7] Op. cit., 557.

z nich kształt powierzchowny i maskę, zaczyna ich poznawać, i jeszcze większy ich zastęp pozna prawdziwie, skoro tylko wyjdą na światło bibljoteki starych dzieł z więzienia Antychrysta [1].

Tym sposobem przeciwstawiał Przypkowski powadze Kościoła »swobodę sumień i przekonań«, a przeciw Niemiryczowi, który chciał przekonać różnowierców, że różnice w ich poglądach są jużto »niesłuszne«, jużto nie tak ważne, aby z ich powodu godziło się występować z kościoła wschodniego, wykazywał błędy tegoż kościoła, niezgodne zarówno z Pismem, jak i z rozumem (w osobnym dodatku [2] udowadniał, że »sposób życia mnichów i pustelników«, którego tak gorąco bronił Niemirycz, nietylko nie jest najlepszą drogą do doskonałej świątobliwości, ale — przeciwnie — szkodliwą i niebezpieczną dla kościoła).

Odpowiedź Przypkowskiego wypadła prawdopodobnie w tym czasie, gdy Bracia Polscy pozostali w kraju czynili wszelkie możliwe starania o obalenie nieszczęsnej dla nich konstytucji. Prócz zabiegów na sejmie w r. 1661, podjętych przy pomocy różnych protektorów, wnieśli oni nawet prośbę do króla, aby się »ulitował nad tak wielu zacnych rodzin utrapieniem« [3]. Chcieli wykazać dysputą publiczną, że »niewielką dyferencję mają«, prosili wreszcie na wypadek odrzucenia ich prośby, by im wolno było przejść na wyznanie ewangelickie uznane w Rzpltej [4]. Stawili się również na dysputę w dniu 20 marca 1660 r., która przyszła do skutku staraniem Jana Wielopolskiego, kasztelana wojnickiego [5].

Kiedy jednakowoż o tych wszystkich ich staraniach i zabiegach dowiedział się ksiądz Mikołaj Cichovius, niestrudzony w walce z arjanami, by je podkopać i uniemożliwić, na-

---

[1] *Przipcovii Opp.*, 557.

[2] *Przipc. Opp.*, 588—596. [3] Załęski, op. cit., III, 1, str. 110.

[4] Kochowski, *Climacter secundus*, Kraków 1688, 505.

[5] Przedstawił ją szczegółowo Węgierski, *Slavonia reformata*, 1679, 538—586. Odbyła się ona w Rożnowie w dniach od 10 -16 marca 1660 r., a brali w niej udział ze strony Braci Polskich Andrzej Wiszowaty, Jan Moskorzowski, Władysław, Zbigniew i Teofil Morsztynowie, Maciej, Jan i Mikołaj Przypkowscy i Andrzej Lachowicz. Por. *Reformacja w Polsce* I, 1921, str. 202.

pisał w r. 1660 *Namowę do Ich Mościów Panów Koronnych, aby przy konstytucji przeciw Arjanom na dwu sejmach uchwalonej statecznie stali i do egzekucji przystępowali*[1]. Chwila spokoju i wytchnienia, jakiej wreszcie po okropnej zawierusze wojennej mogła Rzplta zażywać, wydawała mu się bardzo dogodną, by, jak dawniej uzależniając los spraw ojczystych od polityki wewnętrznej względem różnowierców, domagać się ścisłego wypełnienia powziętej przez sejm uchwały. Szedł on tu po linji wytkniętej już przez Skargę, upatrującego gniew Boży za tolerowanie herezyj, z tą jednak różnicą, że oprócz argumentów teologicznych nie wahał się użyć także dla osiągnięcia celu zniewag i obelg; wskutek obniżenia się oświaty w państwie wszystkiemu wierzono. Na »arjan« więc można było zwalić winę wybuchu wojny wschodniej[2], im przypisać zwabienie szwedzkiego i siedmiogrodzkiego najeźdźcy[3], w nich doszukiwać się przyczyn rokoszów[4], ich można było nazywać zdrajcami, złoczyńcami, łupieżcami kościołów[5], czcicielami djabła[6]. W ostatniem swem piśmie niektóre z tych zarzutów Cichovius jeszcze szerzej rozwijał[7], upatrując w Braciach Polskich źródło wszelkich nieszczęść, jakie spadły na Rzpltą. Nietylko więc za-

[1] Wyszła ona prawdopodobnie w Krakowie, jak i inne dzieła antyarjańskie Cichoviusa, a prócz niej miał napisać Cichovius jeszcze namowę »do stanów koronnych«. Załęski, op. cit., III, 1, str. 114.

[2] *Trzydzieści przyczyn, dla których każdy zbawienia dusznego i poczciwości swojej szanujący ma się odrażać od zboru tego, który arjańskim zowią.* Kraków, 1652, fol. A 2.

[3] *Pogrom djabła arjańskiego, albo odpis na dwie książki, które arjani o djable napisali...* Kraków 1659, fol. I, 3.

[4] Tamże.

[5] *Obrona zacnych i pobożnych ludzi, którzy, zbrzydziwszy się bluźnierstwami sekty Arjańskiej albo Socyńskiej, do kościoła się ś. katolickiego udali...* Kraków 1660, fol. B 2.

[6] *Trzydzieści przyczyn* i t. d., fol. Dd 3.

[7] Tak np. odnośnie do przekonań religijnych Braci Polskich pisał: »To ci, którzy za powodem Socyna, Smalca, i inszych wywołańców i infamisów cudzoziemskich... miljony sobie Bogów prawdziwych naczynili, między które i Nerony, i Piłaty, i wszytkie principatus et potestates, i duchy nieśmiertelne (między któremi są też i djabli) policzyli... Syna Bożego... z Boskiej... natury odarszy, teraz mu i ludzką naturę wydzierają: i jakąś z niego foremną poczwarę czynią... że to oni, którzy się z tym sami przechwalają: że już nie dachy, ani ściany, ale same fundamenty kościoła św. katolickiego burzą« (karta 2).

rzucał im zdradę kraju, ale podnosił, że tylko dzięki nim Szwedzi Polskę zalać mogli. Natychmiast bowiem po poddaniu się Krakowa — pisał — »się ich kilkaset do Krakowa nagarnęło: przybrali sobie w kompanją wiele Szotów (z dawna wielkich Korony Polskiej zdzierców), Cyganów i Żydów. Tym posiłkiem ratowany nieprzyjaciel zmocnił się: który dla zmniejszenia praesidium, przez choroby i pogrzeby, żadnąby był miarą Krakowa zatrzymać nie mógł — za tym się na wszytkę Koronę ta północna nawalność wylała«[1]. Co więcej, oni to »obce narody na zgubę Korony Polskiej zaciągnęli, ją pospołu z nimi plondrowali, rabowali, palili, krwawe uniwersały z Krakowa wysyłając, do tej niezbożności lud prosty pobudzali: aby panów swoich zabijali«[2]. Aby zaś szerokie masy mogły tym zarzutom tem łatwiej uwierzyć, podkreślał, powołując się na słowa wojewody krakowskiego, Stanisława Lubomirskiego, w liście do księcia Radziwiłła, iż są to ludzie żyjący bez Boga, bez wiary, bez religji, wyznający wielobóstwo, a Boga samego uważający za sprawcę zła i zbrodni[3]. Dlatego to Bóg — zdaniem jego — Rzpltą naszą ukarał przez wzniecenie popłochu w wojskach, które wyruszyły w pole przeciwko nieprzyjaciołom, dopóki nie uchwaliła konstytucji przeciwko Arjanom, a kiedy to się stało, dał nam zwycięstwa nad Szwedem, Moskwą i Ukrainą[4]. Zaznaczając wkońcu, iż znane są mu pewne ze strony katolików przeciwko uchwale sejmowej »przedsięwzięcia«, ostrzegał tych, którzy »przez to ich bronią, że mówią: volunt doceri: słusznie tedy o przewłokę proszą: i iusta petunt«[5]. Zdaniem jego bowiem »rzecz to niepodobna, jeśli się zna to, co pisze Socyn, co podkreśla Smalz, który nawet cudom wierzyć nie chce[6]. Niechże

[1] Op. cit., karta 1 (str. 2); por. *Przipc. Opp.*, 444.

[2] Op. cit., karta 3; por. *Przipc. Opp.*, 448.

[3] »Boga onego jedynego authorem kazirodztwa Absolonowego i duszogubcą, do grubych błędów i srogich zbrodni popychającem czynią«. Op. cit., 2.

[4] »Chciał Bóg pokazać, jak mu jest rzecz miła, że bluźnierców Boskiego Majestatu jego powszechnem uniwersałem z Polski wywołano«. Op. cit., 4.

[5] Por. *Przipc. Opp.*, 450.

[6] Dotyczyło to słów Smalciusa (*Kaz.*, fol. 96): »Choćbyście cuda największe czynili, wiedzieć to macie o nas, żebychmy wam przecię nie wierzyli i waszym plotkom«.

tu opiekunowie arjańscy osądzą, jeśli ci ludzie zostawują jaką nadzieję poprawy i nawrócenia«.

Przypkowskiemu nie obcą chyba była owa metoda walki jezuickiej. Nie pierwsze to było pismo Cichoviusa, dyszące »złośliwem usiłowaniem szkodzenia godziwie i niegodziwie«[1] i nie jedyny to był Jezuita, używający środków niewłaściwych dla osiągnięcia celu. Jeżeli jednakowoż dotąd milczał, to może dlatego, że lekceważył przeciwnika, poniżającego się w oczach swoich własnych rozumniejszych współwyznawców. Ostatnia atoli *Namowa* Cichoviusa musiała wstrząsnąć i szarpnąć nim całym, skoro nietylko przerwał milczenie, pisząc *Iudicium synceri et antiqui Maiorum moris retinentis, nec minus Religionis, quam Patriae suae amantis Catholici de libello Ordinibus Regni Poloniae a patre Nic. Cichovio Soc. Jesu oblato*[2], ale dał się nawet unieść swojemu oburzeniu — wbrew spokojowi, jaki go zawsze cechował. Oburzenie to jest tem bardziej charakterystyczne, że w piśmie tem wystąpił Przypkowski w obronie Braci Polskich »pod maską pewnego papieżnika«[3], pragnąc tym sposobem zwieść ów nieprzychylny nastrój względem Braci Polskich, pod wpływem długotrwałej naganki wytworzony w masach, i zbudzić większe zaufanie do swych wywodów.

Pomijając jednak to oburzenie, wyrażające się w słowach niezwykłych[4], górował on o całe niebo powagą i rzeczowością nad swoim przeciwnikiem. Wpatrzony we wzniosłą postać Jana Zamojskiego[5], wspominając dawne stanowisko katolików, broniących, podobnie jak ów wielki kanclerz, tolerancji religijnej, wskazując na mądrą politykę Richelieu'go i Mazarini'ego we Francji względem różnowierców[6], a zarazem na groźne skutki

---

[1] *Przipc. Opp.*, 446. [2] Op. cit., 437—450.

[3] Wyrażenie wydawcy dzieł Przypkowskiego.

[4] Oto przykłady tego oburzenia: »Mirari nequeo, cur tam effrontem frontem induere pater Nicolaus sustinuerit«... (446). »Huiusmodi opera navando pater Nicolaus ordini suo dedecori est, non ornamento... Aequum igitur et consultum esse, ut huic asino tam faetens et plus nimio excrescens ungula, interius admissa ferri acie dedolaretur, consentientibus suffragiis censuere« (447).

[5] Op. cit., 450.

[6] Nazywa ich »senatus Ecclesiae Romanae Cardinalium lumina et columina, qui rationem status potentissimorum regnorum in manibus suis versantes, coortis undique scholasticarum ranarum coaxationibus neglectis,

przeciwnej polityki w Polsce (utratę polskiej Ukrainy i znacznej części Litwy, owej prawej ręki naszej Ojczyzny)[1], szedł za swoją ideą przewodnią, którą zaraz na początku wypowiadał: »Zaiste ani obrona wiary katolickiej ani jej rozkrzewianie nie może wymagać obalenia praw podstawowych Rzpltej, w której kwitnie; ani wolność nie żąda podbicia ludów w smutną niewolę«[2]. W myśl tej idei wykazywał Cichoviusowi błędną interpretację ówczesnych zdarzeń, fałszywe doszukiwanie się przyczyn klęsk na wschodzie w tolerowaniu arjan, dorabianie sobie dla swych celów specjalnej metafizyki (jakoby Bogu obojętny był sposób krzewienia religji katolickiej), oraz groźne skutki »gwałcenia sumień«[3], a uchwały przeciw Braciom Polskim w szczególności. Chociaż chodziło mu jedynie o odparcie oszczerstw Cichoviusa i wywołanie odpowiedniego nastroju w chwili zabiegów czynionych w obronie Braci Polskich, umiał przecież ustrzec się stronniczości i oceniał trafnie przyczyny klęsk i niepowodzeń, jakie się na Polskę wówczas waliły. »Burzę tę — pisał — która nam dawno groziła nieszczęściem, wywołał z powodu narzucania niechętnym ludom zjednoczenia kościoła łacińskiego z greckim kler ruski, który podkopywano, i lud oburzony z powodu prześladowania w wielu okolicach«[4]. Prawdopodobniejszem też wydawało mu się, że Bóg dlatego na nas się obraził, iż mieliśmy odwagę złamać słowo przodków, dane sobie wzajemnie, tyloma uroczystemi przymierzami poręczone, tyloma przysięgami królów utwierdzone, gdyż zaiste w zrywaniu najświętszych węzłów, w łamaniu przymierzy, na podstawie których i stan i ludy naszej Rzpltej wzajemnie się z sobą zjednoczyły, w gwałtownem ujarzmianiu sumień, w lekceważeniu tylu przysiąg nic się nie mogło podobać.

Omawiając zarzuty Cichoviusa, skierowane przeciwko Braciom Polskim, dowodził, iż ustawa z r. 1658 nietylko jest bezprawna, ale także szkodliwa i niebezpieczna: nietylko bowiem obala »dostojność i godność stanu szlacheckiego«[5] i do tego zmierza, by obywatele polscy stali się katolikami, i to nie do-

---

nunquam fucato religionis praetextu sese a verae rationis status Regnorum suorum defensione dimoveri passi sunt«. *Opp.*, 443.

[1] Op. cit., 439. [2] Op. cit., 437.

[3] Op. cit., 439 i nast. [4] Op. cit., 438.

[5] Op. cit., 442.

browolnie czy pod wpływem wiary, lecz z bojaźni i konieczności, nietylko podkopuje pokój i bezpieczeństwo różnowierców, ale milcząco pobłaża swawoli sądu trybunalskiego celem ujarzmienia całej Rzpltej, a stan świecki oddaje w niewolę absolutnej władzy duchowieństwa; nadto wykonanie jej obciąża zarzutem krzywoprzysięstwa zarówno panującego, jak i wszystkie stany Rzpltej, które zobowiązały się przysięgą do przestrzegania pokoju między dysydentami — słowem, ustawa ta wprowadza do Ojczyzny inkwizycję hiszpańską[1].

Zarówno argumenty Przypkowskiego w obronie wolności religijnej a przeciw wyrokowi sejmowemu, jak i równoczesne starania i zabiegi protektorów Braci Polskich skutku nie odniosły. W r. 1660 ustawa weszła w życie — i jedni, opuściwszy Polskę, udali się do Siedmiogrodu, Prus Wschodnich i na Śląsk, inni, pozostawszy w niej, potajemnie tylko mogli dochowywać wierności doktrynie Socyna, wspierani na duchu przez przekradającego się do nich kilkakrotnie Wiszowatego[2].

Wśród tych, którzy opuścili Polskę, znajdował się zapewne także syn Samuela, Maciej; wziął on udział w r. 1660 w dyspucie rożnowskiej, a ponieważ nie doprowadziła ona do żadnego porozumienia, przekazawszy prawa swoje do połowy dóbr »Kopyna«(?) w powiecie lubelskim na rzecz Krzysztofa Czyża z Woronny, syna Tobjasza[3], oraz uregulowawszy sprawy majątkowe po bezdzietnie zmarłym bracie Bogusławie[4], podążył za ojcem do Prus z żoną i dwojgiem dzieci. Tam też, jak się zdaje, niezadługo umarł, skoro, jak czytamy w przedmowie do dzieł Sa-

[1] *Opp.*, 442.

[2] *Reformacja w Polsce* I, 1921, str. 202.

[3] Rps. Bibl. im. Łopacińskiego w Lublinie, Nr. 1278.

[4] Tamże. Rps. Nr. 387. W aktach grodzkich brańskich pod datą »feria quinta post festum Visit. Glorios. Virginis Mariae prox. a. 1660« czytamy, że Maciej z Przypkowic Przypkowski, właściciel dóbr podbielskich, ustępuje na rzecz Krzysztofa z Woronny Czyża, syna Tobjasza, z pow. oszmiańskiego, dług 1.000 flor., należny zmarłemu bratu swemu Bogusławowi Przypkowskiemu od Franc. Jana Leśnowolskiego, starosty brańskiego; w Rps. Nr. 1278 pod tą samą datą czytamy, że Maciej Przypkowski przekazuje na rzecz Krzysztofa Czyża prawa, wynikające z zastawu dóbr podbielskich Podhorełki, Oleksice, Franc. Janowi Leśnowolskiemu, wojewodzie podlaskiemu, staroście brańskiemu, i żonie jego, Annie Sapieżance, przez zmarłego bezdzietnie brata swego, Bogusława Przypkowskiego.

muela, miał tenże w Prusiech na swojem utrzymaniu synowę z dwojgiem dzieci, a ponadto żywił »kilka rodzin«, zapewne bliskich i powinowatych[1].

Większość atoli Braci Polskich przyjęła wiarę katolicką, chcąc ratować swoje mienie, na które już czyhała zachłanność sąsiedzka. Cichovius, pisząc w r. 1661 *Obronę zacnych i pobożnych ludzi, którzy, zbrzydziwszy się bluźnierstwami sekty Arrjańskiej abo Socyńskiej, do kościoła się ś. katholickiego udali*, wymieniał szereg nazwisk owych nowonawróconych i bronił ich przeciw nieznanemu nam dziś paszkwilowi, krążącemu w okolicach podgórskich, którego autor, aby odwieść współwyznawców od odstępstwa, wykazywał, że »kto ich zboru odstępuje, odpada od znajomości Boga«[2]. Równocześnie ten sam Cichovius nie mógł darować katolikom, których »oziębłość i pilniejsze na krew, niż na cześć Boską, oko, a podobno i Judaszowska chciwość tych..., którzy (jako o nich niegdy w Warszawie mowiano) ex fide vivunt, sprawuje to, że ci bluźniercy, i prawdy Bożej burzyciele, którzy byli z Korony wyjachali, do Polski powrócili i pokątnemi schadzkami w domach szlacheckich nowe praktyki knują«[3].

Jakoż rzeczywiście ci Bracia Polscy, którzy nie wyrzekli się swych przekonań religijnych nawet w tak przykrem dla siebie położeniu, nie zaprzestali swej pracy. Utrzymując łączność z wychodźcami, nowe na obczyźnie tworzyli ogniska życia religijnego[4]. Podczas gdy wychodźcy zebrani na synodzie w Kluczborku w r. 1661 dnia 17 czerwca wystosowali do wszystkich chrześcijan odezwę[5], w której zwracali się do nich o pomoc i ratunek w obawie, że wroga agitacja może im w każdej chwili odebrać i to schronienie, ci, którzy w Prusach zamieszkali, utworzyli zbór, a zbierający się po raz ostatni w Polsce w roku 1662 synod wysłał tamże Samuela Paczeviciusa, aby objął nad

[1] Wśród nich był zapewne i Suchodolski Mikołaj z rodziną, skoro w Ks. 87 oblat grod. lubel. R. 1661, f. 850—851 czytamy: »Nic. Suchodolski ad praesens propter sectam arianicam extra regnum degens«.

[2] Cytat przytoczony przez Cichoviusa w jego *Obronie*.

[3] Op. cit., karta 3.

[4] W Siemiogrodzie (w Koloszwarze, Bethlenie, Adamoszu), w Palatynacie nad Renem (w Mannheimie), w Prusiech (w Kąsinowie, Rutowie i w Królewcu).

[5] Lubieniecki, op. cit., 285—304.

nim dozór i opiekę[1]. W rok później synod w Koloszwarze poleca to samo także Janowi Trembeckiemu. Wogóle synod ten zwraca baczniejszą uwagę na Prusy Wschodnie, spodziewając się, że tam pod opieką elektora znajdą wygnańcy »stałą i bezpieczną siedzibę«, i dla poparcia ich pracy uchwala wezwać Naerana i Crella, oraz innych współwyznawców, przebywających w Anglji i Holandji, do przesłania do Prus zebranych pieniędzy; Przypkowskiemu zaś, jako że »nabył ogromną wiedzę w sprawach politycznych«, nakazuje, aby dołożył wszelkich starań celem wywalczenia dla nich w Prusach spokojnego miejsca pobytu[2]. Dla wywołania zagranicą odpowiedniego dla nich nastroju poleca również tenże synod Przypkowskiemu, by napisał historję ich przejść wojennych i przesłał ją Naeranowi.

Przypkowski, którego podpisu nie brak było i na odezwie kluczborskiej, uczynił prawdopodobnie i jedno i drugie, gdyż w r. 1663 wysłał on z Królewca Naeranowi duży list z opisem ich wszystkich przejść bolesnych, i jego to — jak się zdaje — należy zawdzięczać interwencji, że pomimo nacisku władz miejscowych na elektora wygnańcy, skupiający się około dwóch zborów pruskich, nietylko spokojnie odbywają swoje synody, ale także pracę religijną mogą prowadzić bez przeszkód.

W latach tych pogrążył się Przypkowski całkowicie w studjach teologicznych. Trafne też wydaje nam się porównanie z Cyceronem[3], który, nie mogąc wziąć udziału w życiu politycznem, zwrócił się w zupełności do filozofji. Jedno tylko należałoby tu dodać zastrzeżenie. Chociaż Przypkowski »Sarmaticae eloquentiae parens, publicis negotiis ac patria excussus, ad Theologiam velut sacram anchoram confugit«[4], o karjerze politycznej on jednak nigdy nie myślał, a teologja pociągała go zawsze tylko w związku z wolnem i niekrępowanem ży-

[1] Bock, op. cit., 61.

[2] Równocześnie «omnium iniuriarum ac adversitatum historia accurata Przypcovio transcribenda et quidquid a Suecis ac Russis perpessi fuerint, qui hoc idiomate latino proponet et cum aliis communicabit ad commovendam misericordiam, imprimis vero hanc Naerano in Hollandiam transmittet historiam« (Bock, op. cit., 61). Taka była geneza tylekroć już przez nas cytowanego listu Przypkowskiego do Naerana z r. 1663.

[3] Uczynił je wydawca pism Przypkowskiego w swej przedmowie do czytelnika.

[4] Praefatio ad lectorem.

ciem religijnem. Toteż cała jego dotychczasowa działalność teologiczna miała charakter praktyczny, z życiem związany i z życia wyrosły, miała na celu obronę doktryny przed atakami przeciwników lub życia Braci Polskich przed nietolerancją krzywdzące wysuwającą zarzuty. Zagadnienia teoretyczne niewielką w niej odgrywały rolę. Kryły się one jedynie w jego traktatach polemicznych i z nich je trzeba dopiero wyłuskiwać; nie narzucają się atoli same świadomości Przypkowskiego, nie są potrzebą jego umysłu — i w tem odzwierciedla się jego charakter polski, nie lubiący zadaleko odchodzić od konkretnej rzeczywistości.

Więc i teraz nawet, jeśli zajął się szczegółowem studjum Nowego Testamentu (według Sandiusa już r. 1658 powstały uwagi Przypkowskiego do listu Pawła do Filipensów[1], nadto jego *Cogitationes in ep. ad Colos.*[2]), czynił to nie ze względów teoretycznych, nie chodziło mu o wykazanie braku podstaw poglądu religijnego, powstałego na drodze spekulacji dzięki »bezbożnej i świętokradzkiej ciekawości«, a więc o zastąpienie poglądu bardziej skomplikowanego przez pogląd prostszy — celem jego było tylko śledzenie »nauki, porzuciwszy starania o gnostyczną pyszałkowatość, według pobudek bogobojności«[3], powrót do rozważań owej prawdziwej i stałej świątobliwości; stąd też, spisując w owych latach (1658—1664) swoje *Cogitationes* do ewangelji Mateusza, do listów Pawła, Jakóba, Piotra, Jana i Judy[4], rozwodził się obszernie nad tem wszystkiem, co się odnosiło do odrodzenia się w Chrystusie, odnowienia życia naszego i przejęcia się do głębi ową »barwą świątobliwości«, jaka była w Chrystusie, która sprawia, że ludzie, jakikolwiek rodzaj życia prowadzą, dostosowują swój stan i powołanie do poleceń Chrystusa i posłuszeństwa jego prawom[5]. Nie zaniechał

[1] »Ultimo Maii 1658«. Sandius, op. cit., 125.

[2] Noszą one datę, napisaną prawdopodobnie przez samego Przypkowskiego, »12 Aug. 1658«. *Opp.*, 195.

[3] List do Naerana, będący *In Cogitationes ad initium Evangelii Matthaei Praefatio*, napisany pod pseudonimem »Juljusza Celsusa«.

[4] Wypełniają one pierwszą część zbiorowego wydania pism Przypkowskiego (str. 1—368), otrzymały zaś od niego tytuł *Cogitationes*, »ne quis Lectorum putaret, nos in iis plenam, et cui nihil addi posset, Sacrorum librorum explicationem polliceri«. *Opp.*, 205.

[5] Por. zwłaszcza *Opp.*, 188.

on oczywiście przy tem wycieczek polemicznych, wskazywania szlaków Antychrysta — było to jednak na dalszym planie, zaznaczone jakgdyby mimochodem, dla tem silniejszego podkreślenia wagi wymagań religji chrześcijańskiej. A chociaż z przedmowy, poświęconej Naeranowi, wynikało, że swoje uwagi do ewangelji Mateusza spisał na jego głównie prośbę[1], niemniej było jego wewnętrzną potrzebą owo zatopienie się w »prawo królewskie braterskiej miłości«, którego złamanie przez ludzi zmusiło go do opuszczenia ojczystej ziemi. Należyta analiza Pisma wykazała mu właśnie, że nie omylił się bynajmniej, wytrwawszy do końca w owej »wierze skutecznej przez miłość« tj. »w chęci i skłonności serca i skierowaniu wszystkich afektów do posłuszeństwa Bogu«[2]. Zresztą — zbliżający się schyłek życia, oraz ciężkie warunki w obcem środowisku musiały niemniej myśl jego wieść ku owym rozważaniom, darzącym go spokojem i mocą wytrwania. Pięknie to wyraził autor przedmowy do dzieł Przypkowskiego: »Skupiając się w sobie i po skończeniu służby dworskiej oddany głębszemu wnikaniu myśli w siebie samą, był z sobą i, jak to mówią, żył z sobą, a przykre myśli o swej niedoli łagodził rozważaniami pierwszego kazania Zbawiciela Chrystusa i listów apostolskich«[3].

To rozczytywanie się w Piśmie św. doprowadziło go jednak do odmiennych nieco zapatrywań od »braci« i uwikłało go z nimi w polemikę. Polemika ta wskazuje, że wśród Braci Polskich zarysowywał się już wówczas rozłam, który, jakkolwiek nie doprowadził do całkowitego rozbicia, przecież zwolna zyskiwał na sile i znaczeniu i wyraził się nawet z całą stanowczością w liście publicznym Jeremiasza Felbingera do chrześcijan[4]. Pomimo wystąpienia Andrzeja Wiszowatego przeciw

[1] Pisze bowiem tam: »quarum tibi promissam Explanationem affero«.

[2] *Opp.*, 215.

[3] Praefatio ad lectorem.

[4] *Ad Christianos unum altiss. Deum, Patrem Dom. ac Salvatoris nostri J. Ch. secundum s. scripturas V. et N. Test. recte agnoscentes Jeremiae Felbingeri epistola* In qua Socini et eius discipulorum errores graviores, suis ipsorum verbis notatis, succincte refutantur (nap. Cruciburgi, die 22/12 Febr. 1666), Amstelodami, 1672. Zaczynał się ten list od następujących charakterystycznych słów: »Iam dudum, fratres... perspexi in coetibus nostris a multis annis radices egisse et adhuc foveri perniciosas opiniones, easque non paucas, atque ita comparatas, ut non parum detrahere videantur ma-

uwagom Przypkowskiego do listu do Kolosan[1], autor nasz nie zmienił swych przekonań, w swej *Responsio ad notas amicas*[2] bronił ich uporczywie, a pisząc i do innych części Pisma swoje *Cogitationes*, zachował niezależność sądu i odrębność stanowiska.

Pozatem stał on na gruncie doktryny rakowskiej, związku z Braćmi Polskimi nie zrywał, obrońcą racjonalizmu religijnego pozostał do końca, i tem należy sobie tłumaczyć, że Bracia Polscy coraz to nowemi obarczali go pracami. Na ostatnim synodzie, który się odbył w Polsce w r. 1662, prosili go za pośrednictwem Moskorzowskiego, aby napisał *Obronę wolności religijnej w Polsce*[3]. Prośbę tę powtórzyli na synodzie w Kluczborku, w którym też Przypkowski wziął udział, nadto uchwałą tego synodu przypomnieli mu polecenie synodu kisielińskiego z r. 1638 opracowania *Originem, natales et praxin confederationum in Polonia*, oraz historji zboru (według powszechnej wieści zaginionej w czasie wyjścia autora z Polski)[4]; chwaląc zaś pierwszą księgę jego traktatu *De libertate conscientiarum*, prosili go o jego dokończenie[5]. Z poleceń tych wynika, że uważali go za najlepszego obrońcę wolności i tolerancji religijnej, skoro nawet, gdy chodziło o pracę historyczną, domagali się, aby odparł w niej w sposób dostateczny zarzuty wysuwane przeciwko ich zborowi. Na tym samym synodzie powierzyli mu

---

iestati et doctrinae salvificae magistri et servatori nostri J. Chr. Tentavi huic malo, quantum quidem in me est, aliqua ratione medicinam quaerere; contuli passim cum iis, quos illis opinionibus imbutos deprehenderam« ... (str. 3).

[1] W *Observationes s. notae in Sam. Przypcovii cogitationes sacras de epistola ad Colossenses*, Bock, I, 1026, oraz 680, gdzie Bock podaje inny ich tytuł: *Observationes de cogitationibus eximii Viri in ep. ad Colossenses* i utrzymuje, że zarówno *Cogitationes* Przypkowskiego, jak i *Observationes* Wiszowatego wydawca powiększył »pluribus additamentis«. Tak przynajmniej wynika z porównania przez Bocka tekstu drukowanego z rękopiśmiennym, który on miał jeszcze w swych rękach.

[2] *Opp.*, 196—206.

[3] Bock, op. cit., I, 699. Chodziło tam o rzecz, która p. t. *Vindiciae pro Unitariorum in Polonia Religionis libertate* znajduje się u Sandiusa (op. cit., 265—296). Podczas gdy Sandius uważa za ich autora Stanisł. Lubienieckiego (166), Bock autorem tym mianuje, zdaniem naszem niesłusznie, Przypkowskiego (op. cit., 699, oraz 452).

[4] Bock, op. cit., 682 oraz 700.

[5] Bock, op. cit., 699—700.

»prowadzenie korespondencji z zagranicą dla korzyści i powiększenia całego zboru«[1] a to, jak Bock zaznacza, z powodu wypróbowanej prawości, doświadczenia i sławy jego imienia zagranicą[2].

Czy Przypkowski wywiązał się z tych zadań? Trudno nam dokładnie na to odpowiedzieć wobec braku należytych wiadomości. Nawet Bock, który miał jeszcze w swych rękach rękopis, obejmujący wszystkie pisma naszego autora, nie daje nam całkiem zadowalającej odpowiedzi. Przypuszczenie jego[3], iż Przypkowski jest autorem *Vindiciae pro Unitariorum in Polonia Religionis libertate*, nie wydaje nam się należycie uzasadnione. W każdym razie słowa owego pisma w odniesieniu do Przypkowskiego: »ab antiquae virtutis et fidei equite«[4] świadczyłyby o czemś przeciwnem. Toteż nie będzie może błędem trzymanie się Sandiusa, który jako autora owej rozprawy wymienia Stanisława Lubienieckiego[5]. Jeśli zaś uwzględnimy, że w owych ostatnich latach życia pochłonęły Przypkowskiego całkowicie polemiki niemałej wagi, bo z ludźmi, cieszącymi się w Europie głośnem imieniem, jak Komeński[6], czy choćby nawet Zwicker[7], jeśli dodamy, że wiele czasu zabierały mu również prawdopodobnie i jego zabiegi o uzyskanie prawa pobytu dla Braci Polskich w Prusach, oraz walka z pewnemi zapatrywaniami samych »braci«, nie będziemy się dziwili, że nie skończył on nawet owego, chwalonego przez synod w Kluczborku, traktatu *De libertate conscientiarum.*

Przed Przypkowskim stanęły teraz nowe zadania, znacznie ważniejsze od tych, jakie nań »bracia« włożyli — bo nie historyczne rozważania, mające na celu nawet nie obronę ogólnie pojętej tolerancji religijnej, wolności sumienia i wierzenia — chodziło poprostu o możność dokończenia życia w zgodzie ze swemi własnemi przekonaniami, o dochowanie wierności do

---

[1] Bock, op. cit., 669. [2] Tamże.

[3] Op. cit., 699. [4] Sandius, op. cit., 278.

[5] Op. cit., 166.

[6] Z Komeńskim stacza walkę w swoich *Animadversiones apologeticae in Aculeatum Ioannis Amosi Comenii adversus Ecclesiae Christi recens in Polonia afflictas, libellum occasione Irenici Irenicorum ab Anonymo propositi refellendi in lucem emissum.* (*Opp.*, 475—529).

[7] Zaczepił on poglądy Przypkowskiego z jego rozprawy *De jure Christiani Magistratus.* Przypkowski odpowiedział mu w swych *Vindiciae Tractatus de Magistratu* (*Opp.*, 853–880).

ostatka sprawie, za którą się już tyle zniosło cierpień i prześladowań. Rozprószenie »braci« poza granicami Polski, w której odbywające się co roku synody utrzymywały ścisłą ich łączność i jedność, sprowadzając utratę tej łączności z powodu trudności częstszego zbierania się i umacniania, osłabiło zarazem i ich siłę, możność oparcia się atakom zewnętrznym, przedewszystkiem zaś podnieciło ich nieprzyjaciół do podjęcia u odpowiednich czynników w kraju starań o ostateczne zniszczenie ich ruchu religijnego. Zabiegi te ułatwiało im ustawiczne podkreślanie niebezpieczeństwa, jakie z sobą nieśli wyznawcy Socyna dla religji chrześcijańskiej przez zaprzeczanie Bóstwa Chrystusowi, przez uznawanie go za zwyczajnego człowieka, »nudus homo«, a tem samem łączenie się z wrogami chrześcijaństwa: żydami i poganami.

Te powtarzające się ustawicznie zarzuty, utożsamiające doktrynę Braci Polskich z judaizmem, musiały zwrócić na siebie uwagę Przypkowskiego i odsłonić mu przyczynę najważniejszą ogólnej ku nim nienawiści. Nie wystarczało życie zgodne z nakazami Chrystusa, urzeczywistnianie w życiu świętości, nawoływanie do wielkich zadań moralnych — dogmatyczne przekonania, oparte na Piśmie, zbyt głęboko wsiąkły w duszę ówczesnego przeciętnego człowieka, by mogła go zadowolić choćby najwznioślejsza etyka pochodzenia ludzkiego. Rozbudzona przeciwko Socynjanom nienawiść w masach nieprzystępną była dla argumentów, przesłanek i rozumowań, któremi Bracia Polscy się posługiwali. Niebezpieczeństwo więc było większe, niżli się zdawało. Wyczuł je Przypkowski, skoro w liście do Naerana, pisanym z Królewca 1663 r.[1], z którym go łączyły bardzo bliskie stosunki, interesującego się jego pracami, prosił go, by nic nie wydawał za jego życia pod prawdziwem jego nazwiskiem. Uważał bowiem, że lepiej będzie, jeśli tę nienawiść ściągnie na siebie postać fikcyjna, ukryta pod nazwiskiem J. Celsusa[2]. Nie poprzestał Przypkowski jednak na tej ostrożności.

---

[1] Praefatio ad lectorem, oraz Lubieniecki, op. cit., 285—304.

[2] Pisząc to zastrzeżenie, donosił Przypkowski Naeranowi równocześnie, że mu w najbliższym czasie prześle swe »in primam Servatoris concionem, quae summam praedicationis Christi continet, cogitationes«. Prawdopodobnie Naeran sam zamierzał je wydać lub też zabiegał w Niderlandach o ich wydanie.

Wspomniałem już, że rozczytywanie się w Piśmie przyniosło mu nieco odmienne zapatrywania na pewne kwestje teologiczne. Otóż widząc, że niektórzy »bracia« nie zdają sobie sprawy z grożącego im niebezpieczeństwa i, objaśniając różne miejsca Pisma św., używają nieodpowiednich wyrażeń, utwierdzających ich przeciwników w przekonaniu o judaiźmie Braci Polskich, że np. Szlichtyng w *Komentarzu* swym *do ewangelji św. Jana*[1] nazywał Boga nieostrożnie »per metaphoram Patrem et Filium eius unigenitum per eundem tropum Filium«, wystąpił Przypkowski w specjalnym dowodzie[2] przeciwko temu twierdzeniu i kilkakrotnie podkreślał niebezpieczeństwo tego rodzaju poglądów. »Byłoby wcale rzeczą nierozważną — pisał — gdybyśmy my i nasi to mówili i w publicznych pismach to głosili i tylekroć podnosili, chyba że chcemy się doczekać z tego tytułu złej opinji u wszystkich i narazić się na oszczerstwa i uwłaczania złośliwych, nie mając żadnej zgoła pociechy, iż to jest koniecznem lub pożytecznem, natomiast z ogromnym uszczerbkiem dla prawdy, w obronie której bojujemy z narażeniem się na obelżywości i niebezpieczeństwo«[3]. Wykazując, iż pomiędzy Bogiem Ojcem a Jezusem Chrystusem zachodzi prawdziwy i ścisły (proprie dicta) stosunek Ojca i Syna, uważał, iż należy albo usunąć takie wyrażenia, jak »metafora«, albo dodać krótką apologję, oczyszczającą ich zbór od podobnych mniemań.

Tym sposobem przeciwstawiał się Przypkowski zasadniczej tendencji racjonalizmu religijnego i stawał na czele opozycji przeciw skrajnemu jego kierunkowi. Czynił to nietylko z powodu zdobycia odmiennej prawdy, ale zarazem pod wpływem poczucia, że stanowisko dotychczasowe nie może się ostać wobec zwartego napierania przeciwników, mających za sobą słuszniejszą interpretację Pisma, oraz opinję całego chrześcijańskiego świata.

A przecież liczne go z nimi łączyły węzły, którychby ro-

[1] Znajduje się on w tomie V *Bibl. FF. PP.*; por. również, co o nim pisze Bock, op. cit., 823.

[2] *Demonstratio, quod neque Pater Dom. J. Chr. per metaphoram Pater, neque Filius eius. unigenitus, per eundem metaphoram Filius dici queat aut debeat* (*Opp.*, 597—99).

[3] *Opp.*, 597.

zerwać nie mógł ani nie chciał. Pragnął im przyjść z pomocą, zwłaszcza iż zdawał sobie sprawę, że to rozprószenie »braci« po różnych kątach Europy bez pewności stałego i życzliwego o jakiś kraj oparcia, bez zorganizowanej i jednolitej pracy, wobec wpływów otoczenia grozi nietylko sprzeniewierzeniem się »prawdzie«, ale naraża ich równocześnie na niebezpieczeństwo ciągłej tułaczki, a tem samem osłabić może i spaczyć ich wewnętrzne życie duchowe. Korzystając z osobistej życzliwości elektora brandenburskiego, postanowił zdobyć dla nich to oparcie w Prusach; trzeba było tylko rozprószyć różne obawy i podejrzenia, odeprzeć zarzuty wrogów, sparaliżować ich zakulisowe intrygi, zniweczyć wrażenie owych skrajnych poglądów współwyznawców, jednających im tylu wszędzie nieprzyjaciół. Wiadomem mu było, iż wbrew publicznemu oświadczeniu elektora, że z powodu innej wiary nikogo nie należy prześladować, oraz wbrew jego postanowieniu[1], iż nikt nie ma cierpieć z powodu swej wiary czy błędu, domagały się odeń coraz bardziej pewne jednostki, by nie tolerował dłużej w swym kraju »arjan«, »anabaptystów«, nie uznających Trójcy ani zasługi śmierci Chrystusa, odmawiających władzy prawa karania, i powoływały się na »dawne prawa municypalne«[2].

W imieniu wygnańców polskich napisał Przypkowski *Apologję*[3] i 20 marca 1666 r. wręczył ją księciu Fryderykowi Wilhelmowi. Odpierał w niej wspomniane co dopiero oskarżenia, prosił jednakowoż, by nie żądano od nich subtelnego i zawiłego wyznania dogmatów teologicznych. Jeśli bowiem, pragnąc uniknąć trudności, których ani pojąć ani pogodzić z sobą nie mogą, wolą posługiwać się słowami Pisma, to jest to dowodem raczej szacunku dla świętej tajemnicy, niż jej zaprzeczania. Zresztą przestrzegają oni w zupełności praw i zwyczajów krajowych, żadnych nowych zaś i obcych praw, żadnych znienawidzonych i potępionych zwyczajów nie wprowadzają. »Mija już drugie pięciolecie — pisał — naszego tu pobytu. Najwięksi nawet wrogowie niech wykażą, czy jest ktoś, kogobyśmy uwiedli dla naszych przekonań... Obrana przez nas droga do zbawienia wąska

[1] *Apologia afflictae innocentiae ad Sereniss. Electorem Brandeburgicum, et supremum Ducatus Prussiae Principem* (*Opp.*, 453, oraz Bock, *Hist. Socin. Pruss.*, Regiomonti 1754, 60—61.

[2] *Opp.*, 452. [3] *Opp.*, 451—453.

jest i najeżona ostremi cierniami. Niema obawy, by lud, zwabiony jakiemiś ponętami, udał się na nią. Nie biegną tam chętnie ludzie, gdzie ciążą na nich zbyt niedogodnie obowiązki surowszego życia«[1]. Zgorszeniom publicznym może zaradzić władza, gdyż to leży w jej mocy i do tego ma prawo, moc jej atoli nie sięga umysłów i sumień ludzkich, tu innej broni potrzeba — broni duchowej: pouczenia i przekonania. Zaznaczając następnie, jak zgubną dla państwa jest nietolerancja, a jakie znaczenie dlań posiada zachowanie wolności sumień, podnosił, iż niegodziwościąby było, aby ich, którzy przez tyle lat tamą własnego niebezpieczeństwa odpierali ataki papieżników i powstrzymali upadek ewangelików, teraz ci sami ewangelicy prześladowali i ciemiężyli dlatego, że ulegli przemocy nieprzyjaciół. Jako przykład, do czego prowadzi gwałcenie sumień, wskazywał Przypkowski Polskę, na którą zwaliły się najstraszniejsze klęski i nawała nieszczęść, ustawiczne szkody wyrządzane przez nieprzyjaciół, ciągłe bezprawia ze strony żołnierstwa, częste konfederacje wojsk, przykre nienawiści i spory między królem a możnowładztwem, ubóstwo wszystkich stanów, choroba złej waluty, która wyssała wszystkie soki żywotne i krew z ciała Królestwa..., wreszcie szczyt wszystkich nieszczęść: wojna domowa, a co gorsza — brak wszelkiej pociechy na przyszłość i jeszcze większa obawa[2]. I widocznie dość silną musiała być przeciwko Braciom Polskim nagonka w Prusach, dość szeroko rozpowszechnione przekonanie o ich judaiźmie, skoro dla wykazania, jak fałszywym i niesprawiedliwym jest ten pogląd, osobną poświęcił mu Przypkowski rozprawę, którą p. t. *Hyperaspistes seu defensio apologiae ab afflictis nuper in Polonia et extorribus Ecclesiis in Prussia periclitantibus*[3], w tym samym roku wydaną, wręczył elektorowi.

Zarzut judaizmu miał nietylko swoje źródło w tem, że do tego samego obozu Braci Polskich zaliczano Budnego, Davidisa i innych, ale także i w tem, że od czasu do czasu pojawiały się zapatrywania, które, obniżając godność Chrystusa, pobudzały przeciwników do ustawicznego powtarzania tego zarzutu. Już Smalcius kilkakrotnie zastrzegał się przeciw utoż-

[1] *Opp.*, 452. [2] Op. cit., 453.
[3] *Opp.*, 451—474.

samianiu ich z judaizantami. W traktacie *De ecclesia et missione ministrorum*[1] o autorze, z którym polemizował, pisał, że »Budnego i Davidisa nazywa ludźmi naszej sekty, w czem zdaje się raczej iść za uczuciem, niżli bronić prawdy. Pierwszy bowiem prowadził z naszymi ciągłą walkę, aż wreszcie życie zakończył, wykluczony z naszego kościoła. Drugiego zaś uważali nasi stanowczo za bezbożnika, a i dziś nikogo nie uznajemy za brata naszego z tych, którzy podzielają lub bronią bezbożnego przekonania Fr. Davidisa«[2]. Podobne zastrzeżenie znajdujemy również w jego *Refutatio thesium Alb. Graveri*[3] (1615), a w *10 homiljach* zaznaczał przeciw pewnym judaizującym tendencjom, iż »brednie plotą ci wszyscy, którzy utrzymują, że Chrystus po wstąpieniu do niebios nie troszczy się o lud Boży, i majaczą o Jego obecnej bezczynności«[4]. Z krótkich tych zastrzeżeń wynika, że, jakkolwiek podobne zarzuty powtarzały się już i dawniej, ze strony Braci Polskich nie przywiązywano do nich wielkiej wagi i Smalcius mimochodem tylko rozprawiał się z niemi; nasilenie nietolerancji nie było wówczas jeszcze tak silne, można było więc nad temi zarzutami przejść do porządku dziennego; tacy jednakowoż przeciwnicy, jak Śmiglecki i Cichovius, wyczuwali snać lepiej psychologję mas wierzących, skoro, przeciwstawiając doktrynie Braci Polskich wiarę ogółu, odmawiali im prawa nazywania się Chrystjanami, a celem podburzenia owych mas rzucali oszczerstwa, ubliżające w najwyższym stopniu religijności Braci Polskich. Toteż celem gruntownego obalenia tego rodzaju zarzutów wystąpił przeciw pierwszemu Smalcius w swem dziele *De Christo vero et naturali Dei Filio* (1616)[5], z Cichoviusem zaś napróżno zmagał się Wiszowaty[6] i Przypkowski. Fala nietolerancji, wydęta przez uporczywą, ciągłą i podburzającą agitację, zagarnęła Braci Polskich i wyrzuciła ich na wybrzeża obcej ziemi.

---

[1] Wydanym w Rakowie 1614 r. pod pseudonimem Theophila Nicolaidy (Bock, op. cit., 851).

[2] Smalcius, op. cit., 71. [3] Str. 25.

[4] Smalcius, *Homiliae decem, supra initium cap. I Evang. D. Ioannis, habitae et scriptae A. 1605*... Racoviae 1615, str. 23.

[5] Por. Bock, op. cit., 872—875.

[6] *Ad Nic. Cichovii Iesuitae Triginta Rationes, quibus homines ab Arianorum (ut audiunt) religione absterrere conatur, Responsum.* Bock, op. cit., 1018.

Lecz i tam także nie zaznali oni spokoju. Jak widzieliśmy, musiał Przypkowski wystąpić w Prusach w obronie swobody sumienia, wolności religijnej i tolerancji, by zaś przeciwnikom odebrać podstawę do podburzania mas przeciwko nim wysuwaniem zarzutu judaizmu, postanowił osobno się z nim rozprawić w piśmie wyżej wspomnianem. Pismem tem chciał on osiągnąć podwójny cel: z jednej strony rozwiać uprzedzenia i podejrzenia władz pruskich w chwili, gdy zabiegał o równouprawnienie religijne Braci Polskich, z drugiej zniweczyć argumenty tych wyznawców Socyna, którzy, zdaniem jego, posunęli się zadaleko w zapatrywaniach swych na Chrystusa i dzięki temu utwierdzali przeciwników w mniemaniu, iż są nieprzyjaciółmi religji chrześcijańskiej. Celem więc stępienia ostrza nienawiści wyznaniowej przeciwstawiał się Przypkowski jednolitemu dotąd prawie kierunkowi religijnemu Braci Polskich, tworząc jakgdyby jego »prawe skrzydło« i pociągając za sobą żywioły bardziej umiarkowane, znużone walką i prześladowaniem.

W przedmowie do czytelnika zaznaczał trafnie, że w wirze walki często z powodu braku umiaru, biorąc jakieś zdanie zbyt natarczywie w przeciwnem znaczeniu, mijamy się zazwyczaj z prawdą i wpadamy w drugie błędne przeciwieństwo. Tak niegdyś doktryna chrześcijańska, chwiejąc się pomiędzy judaizmem a poganizmem, zaczerpnęła niemało w różnych czasach z obydwóch kierunków, a jak niegdyś, odciągając ją od judaizmu, Ojcowie Kościoła, bliżsi czasom apostolskim, omal nie strącili jej w pogaństwo, tak niedawno bardzo wielcy mężowie, odrywając ją od pogaństwa, nie zdołali temu przeszkodzić, by niektórzy nie zbliżyli się bardziej, niż należy, do judaizmu. Pamiętając jednak o wrodzonej ludziom »słabości«, nikt nie powinien rościć sobie prawa do nieomylności, do nietykalnej przez nikogo powagi[1]. Przypkowski uświadamiał sobie widocznie, iż może go spotkać zarzut nieprawowierności, bo, jakby go odbijając, przypominał zasadę, stanowiącą punkt wyjścia ruchu reformacyjnego, podstawę indywidualizmu religijnego, zasadę przewijającą się poprzez wszystkie pisma Braci Polskich i będącą najistotniejszym motywem całej ich działalności. Brzmi ona: »Niechaj nikt nie przypisuje cudzej powadze tak wielkiego znaczenia,

[1] *Hyperaspistes*... (*Opp.*, 452).

by nie śmiał badać przekonań tych, którzy zasłynęli z wielkich zasług w Kościele«[1]. Ta zasada krytyczna, określająca jego stosunek do poglądów teologicznych »braci«, miała go równocześnie bronić w razie ataku, iż wyłamuje się z pod karności grupy, do której przecież należał i której zresztą stale bronił. Myśl Przypkowskiego świadoma była taktyki grup, wyrażającej się w nakazie bezwzględnego podporządkowania, mechanicznej spoistości, w niwelowaniu poszczególnych jednostkowych odrębności, tak przeciwnem humanistycznym tendencjom, co jednostkę na pierwszy plan wysunęły. Znaną mu ona była chociażby z bezpośredniej obserwacji ówczesnego życia religijnego czy politycznego. Co prawda — polski indywidualizm usiłował ustawicznie wyłamywać się (i faktycznie się wyłamywał) z pod owej solidarności grupowej, tam zaś, gdzie on milknął, solidarność ta była raczej biernością, przyzwyczajeniem, mechanicznem podporządkowaniem się, niż świadomem działaniem na rzecz grupy. Zauważył to Przypkowski i, wykazując szkodliwość podobnej bierności, występował w obronie samodzielności myślowej jednostek i krytycznego ustosunkowania się do religijnych poglądów poszczególnych grup wyznaniowych. Zdawało mu się, że w razie zaistnienia tegoż mniejsze byłoby rozbicie świata chrześcijańskiego i szybciej możnaby przywrócić dawną jego jedność.

Nie uznając powagi grup, nie przeciwstawiał się Przypkowski jednak powadze jednostek, ale nawet do pewnego stopnia ją uznawał. Wykluczał on tylko nieomylność jednostek. Myśląc o Braciach Polskich, cenił w nich przedewszystkiem to, że wbrew jednomyślności tylu wieków prawdę przywaloną przesądami odważyli się wydobyć z gęstej mgły błędów — a odważywszy się, po największej części ją posiedli[2]. Miał on dla nich nawet pewien podziw[3], nie mógł atoli posunąć się do bezkrytycznej wobec nich uległości, tam zwłaszcza, gdzie widział, iż mogłoby to być krzywdą dla prawdy. Taką krzywdą wydał mu się pogląd, ubliżający »chwale Chrystusa«. Przedewszystkiem uważał go za niesłychanie szkodliwy dla zboru, nie-

[1] *Opp.*, 452. [2] Tamże.

[3] Jego wyrazem było przekonanie, że on na ich miejscu »longe pluribus et forte gravioribus in rebus infirmitatis humanae documenta daturum fuisse, quam ii dedere«... Tamże.

tylko bowiem był on jednym z najcięższych zarzutów podnoszonych przeciwko zborowi Braci Polskich, ale zarazem czynił z ich doktryny jakiś podejrzany towar [1]. Toteż w poglądzie tym dopatrywał się Przypkowski głównej przyczyny powolnego postępu prawdy. Ponieważ niektórzy oświadczali się za owym judaizmem ze względu na naród żydowski, który tą drogą chcieli pozyskać dla chrześcijaństwa, wykazywał Przypkowski, do jakiego stopnia łudzili się, nie znając należycie owego »ludu o tak twardym karku«, pogrążonego całkowicie »w rzeczach ziemskich i w dostatku dóbr tego świata« [2].

Takie były motywy, które skłoniły Przypkowskiego do należytego rozprawienia się przy pomocy metody racjonalistycznej z argumentami Szlichtynga, Wiszowatego i innych współwyznawców. Motywy te liczyły się z faktycznemi warunkami, w jakich Braciom Polskim przyszło w owym czasie żyć i działać: a więc z ogólną ku nim nienawiścią, niechęcią, tajemnemi machinacjami ich przeciwników w Prusach, z właściwościami psychologicznemi grup a wymaganiami jednostek, wreszcie z charakterem żydów, ze względu na których urabiano pewne poglądy, łudząc się nadzieją pozyskania ich dla chrześcijaństwa. Ten pozytywny stosunek Przypkowskiego do rzeczywistości, branie jej w rachubę przy teoretycznych rozważaniach, jest podstawową jego cechą, która doprowadziła go również, dawniej jeszcze, do rewizji poglądów społeczno-politycznych Braci Polskich i wywołała jego polemikę z Stegmanem i Zwickerem.

Bezpośrednim powodem tej polemiki był jego traktat *De iure Christiani Magistratus et privatorum in belli pacisque negotiis* [3]. Przypkowski zwalczał w nim fanatyczne przekonania, w jakie popadło bardzo wielu na samym początku odradzania się kościoła. Nie podobało się to Stegmanowi, który w rozprawie p. t. *de Magistratu Politico, Bello* etc.[4] wystąpił przeciw Przypkowskiemu. Ponieważ równocześnie zaatakował Przypkowskiego Zwicker, bronił się nasz autor przed zarzutami Stegmana w *Apologia prolixior* [5], a przeciw Zwickerowi napisał *Vindiciae tractatus de Magistratu* [6].

---

[1] *Opp.*, 452. [2] Op. cit., 453.
[3] *Opp.*, 683—736. [4] Bock., op. cit., I, 962.
[5] *Opp.*, 737—851. [6] *Opp.*, 853—880.

Tymczasem pomimo różnicy stanowczej i wyraźnej, a do pewnego stopnia nawet zasadniczej pomiędzy zapatrywaniami Przypkowskiego a innych wybitnych Braci Polskich nie sprzeniewierzył się nasz autor racjonalistycznej metodzie rozpatrywania zagadnień teologicznych i obrońcą racjonalizmu religijnego pozostał do końca życia niezachwianym. Pod tym względem był on skrajnym indywidualistą, gdyż uznawał prawo każdej jednostki do słuchania tylko własnego sądu i własnego sumienia. Charakterystyczne są te jego słowa: »Kto wbrew własnemu zdaniu godzi się z cudzym sądem i wbrew własnej chęci zmusza się dla cudzych względów do wyznawania lub do czynienia czegoś, ten czystość swego umysłu i sumienia, którą powinien zachować samemu Bogu, zaprzedał jedynie kaprysowi ludzkiej powagi« [1]. Że tego rodzaju samodzielność myśli i krytycyzm w stosunku do cudzych poglądów mogły się zwrócić przeciwko stanowisku Braci Polskich, tego Przypkowski nie przypuszczał; zdawało mu się, że posługiwanie się zasadami rozumu musi każdego doprowadzić do doktryny Braci Polskich, której zresztą »nauki, reguły i sposób życia« uważał za jedyny środek do uleczenia zastarzałych chorób powszechnego Kościoła Chrystusowego. Dlatego to mimo rozdźwięku, mimo różnic w zapatrywaniach, bronił on tej doktryny przed atakami, z jakiejkolwiek one pochodziły strony. Walczył on zwłaszcza w obronie irenicznych usposobień »braci«, którzy nigdy swych przekonań nie kładli za warunek »wspólnoty czy zgody«, oraz w obronie metody racjonalistycznej, która była ich doktryny podstawą i założeniem.

Pomimo dotychczasowych niepowodzeń, pomimo daremnych zabiegów najrozmaitszych ludzi dobrej woli, prądy ireniczne nie zanikły całkowicie w rozbitej na większe i mniejsze grupy wyznaniowe Europie. Raz po raz występował ktoś z nową receptą, z nowemi projektami, mającemi sprowadzić harmonję i zgodę. Takim projektem, mieszaniną dwóch przeciwnych stanowisk: racjonalizmu i tradycjonalizmu, było dzieło Zwickera *Irenicum Irenicorum seu Reconciliatoris Christianorum hodiernorum norma triplex: sana omnium hominum Ratio, Scriptura*

[1] *Opp.*, 686.

sacra et Traditiones (Amsterdam 1658)[1]. Oczywiście nie miała ta próba najmniejszych widoków powodzenia, żadna za nią nie stała grupa i była tylko prywatnem przedsięwzięciem; ponieważ jednak Zwicker był sympatykiem doktryny Socyna, dopatrzył się w jego dziele wielkiego niebezpieczeństwa Komeński i wystąpił z pismem skierowanem przeciwko Braciom Polskim p. t. *Irenicum Irenicorum hoc est de conditionibus pacis a Socini secta reliquo Christianorum orbi oblatis ad omnes Christianos facta admonitio* (Amsterdam 1660)[2], uważając widocznie, że dzieło Zwickera jest tylko maską, pod którą kryły się prawdziwe tendencje socynjańskie. W gruncie rzeczy posłużyło mu ono za pretekst do uderzenia na Braci Polskich, których uważał za »lud zrodzony z nasienia słowa Bożego, z rozumu cielesnego i z pogańskiej filozofji, mieszaniny wszetecznej i sprośnej«[3].

Przypkowski, uznając to za niesłuszne i oszczercze złorzeczenie, napisał *Animadversiones apologeticae in Aculeatum J. Amosi Comenii adversus Ecclesias Christi recens in Polonia afflictas*[4]. Prostował on w niem najpierw błąd Komeńskiego, jakoby Zwicker był wyznawcą Socyna, skoro sam przyznawał, że nie przynależy do żadnej sekty, a ponadto dopuszczał bez żadnego ograniczenia i bezwarunkowo wśród norm pacyfikacyjnych powagę tradycji — co nie zgadzało się ze stanowiskiem Braci Polskich; poczem, biorąc Zwickera w obronę, uzasadniał konieczność posługiwania się rozumem, odrzucał jednak pojęcie tradycji, gdyż uważał, że jest ono nietylko normą niedogodną (albowiem sama także często popada w sprzeczność), ale i zbyteczną, ponieważ stałą i pewną być nie może, skoro sprzeciwia się dwom innym normom t. j. Pismu i rozumowi[5]. Z tych założeń wychodząc, wytykał Komeńskiemu błędy i sprzeczności, a pomijał »pogardliwie i milcząco« jego obelgi, idąc za słowami poety:

> Corpora magnanimo satis est prostrasse Leoni,
> Pugna suum finem cum iacet hostis habet[6].

---

[1] Jaką polemikę wywołało to dzieło Zwickera, por. Bock, op. cit., I, 1054—1057.

[2] Por. Bock, op. cit., I, 1056—1057, oraz 1059—61.

[3] *Opp.*, 478. [4] *Opp.*, 475—529.

[5] *Opp.*, 479. [6] *Opp.*, 529.

I rzeczywiście podziwać należy ową wielkość ducha Przypkowskiego, który do ostatka, pomimo walących się ze wszystkich stron na Braci Polskich nieszczęść i prześladowań, nie zachwiał się w wyznaniu prawdy, zdobytej i bronionej metodą konsekwencji logicznej, i do ostatka zachował hart i nieugiętość męską w wierności samemu sobie, w odpieraniu pełnem godności i powagi ataków nieprzyjaciół. Podczas gdy inni w owych czasach pełnych rozpętanych namiętności i nienawiści wyznaniowej uciekali się do obłudy i nieszczerości, pod pozorną zewnętrzną przynależnością do pewnego kościoła kryjąc wręcz odrębne przekonania, czy nawet brak wszelkich przekonań, Przypkowski w tego rodzaju stanowisku dopatrywał się ateizmu i, walcząc z niem u schyłku swego żywota, zamknął całą swoją działalność jakoby testamentem — obroną szczerości, zgodności czynów i myśli, postępowania i przekonań w swej *Religio vindicata a calumniis Atheismi*[1].

Szczerość ta, zgodność z własnem sumieniem, obdarzyła go spokojem i ciszą wewnętrzną, osłoniła od burz i zwątpień, dała mu siłę oparcia się atakom wrogim, nie zdołała atoli narzucić się drugim, nie potrafiła pokonać oporu i nienawiści kryjącej się pod pozorami prawdy — agitacja stała, uporczywa i nieprzebierająca w środkach zrobiła swoje. W ostatnim — jak się zdaje — liście do Naerana (31 stycznia 1670 r.)[2] pisał Przypkowski: »Elektor zagroził nam wygnaniem w krótkim okresie trzech lat wprawdzie wbrew własnej woli, a wskutek uporczywego domagania się Stanów pruskich. Wykonanie zaś tego edyktu, które można było powstrzymać na pewien czas za wstawieniem się ks. Bogusława Radziwiłła, gubernatora Prus, z powodu niespodziewanej jego śmierci, która nastąpiła 31 grudnia

[1] *Opp.*, 600—617.

[2] Bock, op. cit., I, 697—698. Należy tu wspomnieć także o liście Samuela i towarzyszy (Jana Jakóba Trembeckiego, Zbigniewa Morsztyna i Aleksandra Konarskiego) z 29 marca 1668 r., pisanym w Kotle, do Stefana Niemirycza, podkomorzego kijowskiego, w którym wstawiają się za Morskowskim, nie mogącym mu oddać »szelągów wołoskich«, jakie do Prus przywiózł ze sobą (»zbywał je tu za co za to, ale niewiele korzyści odniósł«), i proszą go, aby mu sfolgował, »uważywszy to, że udanie się ad bracchium seculare wielkie inkonweniencje i ciężkie nam wszytkim zażalenie przynieśćby musiało«. List ten zachował się w oryginale z oryginalnemi podpisami autorów w Rps. Bibl. Krasińskich Nr. 229, fol. 127.

zeszłego roku, czeka nas pewnie i nieuchronnie«. Tymczasem, w kilka miesięcy później, 19 czerwca 1670 r.[1] zakończył Przypkowski w Królewcu życie. Śmierć położyła kres nietylko dalszej tułaczce w biedzie i poniewierce, ale zarazem jego żarliwemu bojowaniu o wolność życia religijnego i niekrępowane poszukiwanie prawdy.

[1] Sandius, op. cit., 123; Bock, op. cit., I, 669.

CZĘŚĆ DRUGA

Stanowisko filozoficzno-religijne

Charakter przeważnie polemiczny pism Przypkowskiego nie pozwala wprawdzie ich autorowi na systematyczne rozwinięcie myśli, na dokładne i wszechstronne omówienie zagadnień — bieg bowiem rozumowań odbywa się torem przeciwnika, dostosowuje do zarzutów i wysuwanych trudności, zatrzymuje przed oszczerczemi aluzjami czy obelgami, by je odbić i zniweczyć ich skutki, nie jest więc samorzutny i bezpośredni, nie ma ciągłości i zwartości i wskutek tego może czynić nawet wrażenie słabej argumentacji. Napróżno jednak w pismach tych szukalibyśmy namiętności czy gwałtownych wybuchów, co najwyżej wyrzut lub skarga przerwie tok argumentów — rzeczowych, jasnych, uporczywych. Spokój i bezwzględne opanowanie uczuć, przewaga rozumu, kult rozumu bije z tych kart niemal zimnych i chłodnych. Mnogość zaś przeciwników, różnorodność i wielostronność argumentów, podnoszonych czy to przeciwko poszczególnym tezom czy łańcuchom rozumowań, zmusza Przypkowskiego do napięcia myśli celem sprostowania, wyjaśnienia, czy uzasadnienia owych tez i rozumowań, a powtarzanie się stałe pewnych zarzutów — do szukania przyczyn i źródeł w psychologji indywidualnej czy w tendencjach epoki, będących podścieliskiem, tłem, na którem się walka rozgrywa. To uwypukla wprawdzie związek z rzeczywistością, odsłania sprężyny poruszające myślą, pozwala nam ujrzeć duszę w jaśniejszem oświetleniu, nietylko w abstrakcyjnej grze argumentów i kontrargumentów, z drugiej atoli strony zaciera kontury stanowisk wobec poszczególnych zagadnień religijnych, politycznych czy kulturalnych, utrudnia ujęcie bezpośrednie ideologji i jest po-

wodem powtarzań się rozumowań, a nieraz nawet całych splotów myślowych.

Toteż, by uniknąć z naszej strony tych samych powtarzań przy omawianiu poszczególnych polemik, posiadających i dziś jeszcze pewne znaczenie, czy też rozpraw, które te same rozwijają poglądy, uważaliśmy za stosowne wyodrębnić ważniejsze zagadnienia, interesujące myśl współczesną, by, określając stosunek Przypkowskiego do tych zagadnień, ujrzeć go nietylko na tle ówczesnej epoki, ale zarazem poznać jego samodzielność i odrębność od ludzi, z którymi te same dzielił losy. Tak powstały rozdziały: I. Walka o tolerancję religijną, II. Religja a państwo, III. O szczerość wewnętrzną, IV. Obrona racjonalizmu religijnego, V. Odrębność stanowiska. Dla ogólnej charakterystyki Przypkowskiego dodaliśmy wkońcu dwa rozdziały: Przypkowski jako poeta, oraz Przypkowski jako publicysta.

I. Walka o tolerancję religijną

Odrodzenie religijnego uczucia, jakie dokonało się z nastaniem renesansu, i uwewnętrznienie prawd i wartości metafizycznych, jakie przyniosła z sobą reformacja, miały głębokie źródło w istniejącej już dawniej, a potęgującej się z biegiem lat coraz bardziej tendencji odnowienia i całkowitej przemiany duszy ludzkiej. By ta przemiana wewnętrzna była prawdziwą, by posiadała istotną wartość moralną, musiała być czynem świadomej siebie, wolnej osobowości, musiała być wynikiem własnych osobistych doświadczeń wewnętrznych i temi jedynie doświadczeniami określanej autonomji jednostki. Stąd charakterystyczne w owej epoce poczucie własnej ludzkiej wartości, świadomość autonomji religijnej.

W dalszym rozwoju świadomość autonomji osobowości próbowała znaleźć silniejsze oparcie w rozumie, który w stosunku do Objawienia rościł sobie sam jeden prawo określania i interpretowania jego treści. Rozpoczęła się na tej zasadzie krytyka dogmatu, przeciwstawianie się autorytetowi i tradycji, upodmiotowienie religji, która, miast absolutną, jedyną prawdą, stawała się wyznaniem różnych kościołów-sekt. Rozbicie się

i tych ostatnich na większe lub mniejsze skupienia religijne powiększyło zamęt i sprowadziło coraz to namiętniejsze walki wzajemne, które, przeobrażając się równocześnie w walki społeczne czy polityczne, z tem większą jeszcze toczyły się zaciekłością i bezwzględnością. Nic dziwnego, że wobec tego rozproszkowania wiary chrześcijańskiej, walk i nietolerancji, posuwającej się do kary stosu za odmienne przekonania, jedni w niewiedzy upatrywali najpewniejszą wiarę, w używaniu i uciechach najwyższą moralność, a w wyśmiewaniu wszystkiego najwyższą mądrość życiową, drudzy, by uniknąć prześladowań, gotowi byli »z czystem sumieniem poddać się w sprawach zewnętrznych władzy jakiejkolwiek religji chrześcijańskiej bez różnicy«[1], uważając te ostatnie za »polityczne raczej, niżli duchowe węzły społeczności«[2], inni, nie przyłączając się do żadnej ze stron walczących, tkwili niejako w pośrodku lub też, gardząc jedną i drugą stroną, tworzyli sobie na własną rękę poglądy lub oczekiwali określenia dogmatów od jakiegoś ogólnego soboru[3].

Jednostki poważniejsze, pragnące szczerze pogłębienia życia religijnego i jego niekrępowanego rozwoju, poczęły występować przeciwko nienawiści kierującej postępowaniem różnych kościołów. Zanim jeszcze postawiono zasadę tolerancji, nim rozległy się głosy nawołujące do zgody i pokoju, w roku 1554 wyszła książeczka *De Haereticis, an sint persequendi et omnino quomodo sit cum eis agendum*[4], skierowana przeciwko Kalwinowi, w której przedmowie[5] autor, ukryty pod pseudonimem Marcina Belliusa, narzekając na »swawolę sądzenia«, grasującą wszędzie i napełniającą wszystko krwią, na pochopność nazywania różniących się w wierze heretykami, »która to nazwa stała się dzisiaj do tego stopnia hańbiącą, tak wstrętną i czarną, że, jeśli ktoś chce nieprzyjaciela swego zgładzić, niema łatwiej-

[1] List nieznanego autora podpisanego literami F. M., przytoczony przez Przypkowskiego w jego *Religio vindicata a calumniis atheismi. Opp.*, 600.

[2] Tamże.

[3] Jan Wigand, *De neutralibus et mediis. Libellus utilis et necessarius.* Francofurti 1560, str. 10.

[4] Magdeburgi, per Georg. Rausch, 1554, Mense Martio.

[5] Str. 1—28.

szej drogi nad oskarżenie go o herezję«, wykazywał, iż określenie, kto jest heretykiem, nie jest tak łatwe; jedno bowiem tylko nie ulega wątpliwości, że Bóg istnieje; kto przeczy temu, ten jest rzeczywiście bezbożnikiem i ateistą; również kto źle żyje, a upomnień nie słucha, ten według określeń Pisma jest heretykiem, zwłaszcza że poznanie, dotyczące sprawiedliwego postępowania wobec ludzi, jest wpisane w ich duszach od początku świata; co się tyczy jednak religji Chrystusowej i różnych artykułów wiary, to wszelkie »spory« pochodzą z nieznajomości prawdy, i dlatego im bardziej jesteśmy uczonymi, tem bardziej winniśmy być lepszymi i litościwszymi. Wówczas »moglibyśmy żyć nawzajem spokojnie, gdyż, w innych rzeczach niezgodni, zgadzalibyśmy się przynajmiej we wzajemnej miłości.., dopóki nie doszlibyśmy do jedności wiary«.

Tak pod wpływem rozważań poznawczych padły słowa, domagające się pokoju i wzajemnej miłości. Odtąd słowa te powtarzać się będą coraz częściej. Za wołaniem o pokój przyjdzie domaganie się tolerancji. Znajdujemy je zarówno w pismach Coornherta[1], jak i w dialogu *Colloquium heptaplomeres* Bodina. Pierwszy wysnuje je z rozważań ewangelicznych, drugi z nadaremnego szukania kryterjum prawdziwej religji, oraz z rozważań politycznych. Pierwszy powtórzy niemal znane słowa przedmowy Belliusa, drugi pójdzie dalej — i uznając pokrewieństwo wszystkich religij, wyprowadzając je z religji naturalnej jako najstarszej, a tem samem najlepszej, która jest »una cum recta ratione mentibus humanis insita«, odrzuci zarówno rozum, jak i powagę Kościoła, gdy chodzić będzie o rozstrzygnięcie sporu pomiędzy religjami, a nawet uzna tego rodzaju rozstrzygnięcie za całkiem niepotrzebne; Bóstwu bowiem — jest miły każdy człowiek, który je czci czystą duszą, chociażby jego poszczególne wyobrażenia o tem Bóstwie były zupełnie błędne. Również władza zwierzchnicza państwa nie może tolerować walk religijnych, ale, zostawiając swobodę sumienia swym obywatelom, z tem większą energją winna się zająć podporządkowaniem wszystkiego interesom państwa.

---

[1] Por. o nim W. Dilthey'a *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance u. Reformation*, Leipzig u. Berlin 1921, str. 96 i n.

[2] Dilthey, op. cit, 246 i n., oraz H. Höffding, *Dzieje filozofji nowożytnej*, Warszawa 1906, I, str. 72 i n.

Z różnych zatem stanowisk usiłowano obalić pojęcie »herezji«, w którem kryło się założenie istnienia prawdy bezwzględnej, by tem samem utorować drogę pokojowi religijnemu, zwłaszcza że wszelkie próby i usiłowania zmierzające do usunięcia różnic w poglądach religijnych i pogodzenia wyznań rozbijały się zawsze o nieustępliwość i zaciętość zwalczających się stron. Pod wpływem coraz silniej wynurzającego się pragnienia pokoju, z jednej strony powstała myśl, że cele religijne tkwią w dążeniach etycznych człowieka a nie w poszukiwaniu prawdy bezwzględnej, z drugiej zaś wyrosło usiłowanie znalezienia wspólnej wszystkim religjom czy wyznaniom podstawy, która, jako niezaprzeczana przez nikogo, miała ułatwić zbliżenie się kościołów i położyć kres szerzącej się nietolerancji.

Tymczasem rozwijający się swobodnie w Polsce racjonalizm religijny odrzucił całą niemal dogmatyczną stronę chrześcijaństwa, opartą na tradycji i powadze Kościoła, a przeciw pojęciu »herezji« wysunął pojęcie »przesądu«, »zabobonu«, umieszczając w niem to wszystko, co się sprzeciwia rozumowi i prostocie nauki głoszonej przez Chrystusa i Apostołów. Przyczyny walk i sporów, podkopujących chrześcijaństwo, dopatrywał się on nie w tej lub owej interpretacji pewnych dogmatów religijnych, ale w przyjęciu dogmatów filozoficznych, w dopuszczeniu do religji elementów jej obcych, w zaciemnieniu tego, co jest istotne i zgodne z rozumem, a tem samem dostępne dla każdego człowieka. Tym sposobem racjonalizm religijny postawił na porządku dziennym zagadnienie stosunku religji i filozofji, które tkwiło już u podstawy humanizmu, oraz zagadnienie istoty religji chrześcijańskiej, będące źródłem całego ruchu reformacyjnego. Przez uproszczenie tejże religji, przez sprowadzenie całej treści wiary do niewielu prawd niepodlegających żadnej wątpliwości, jasnych i zgodnych z rozumem, próbował on usunąć wszelki przedmiot sporu, a religji tej dać niejako uzasadnienie filozoficzne; przez podkreślanie zaś w niej pierwiastków etycznych, jako stanowiących jej istotę, zmierzał do udaremnienia raz na zawsze wszelkich wysiłków filozoficznych, wychodzących z łona religji. Podczas więc gdy prostota i jasność doktryny miały ją zabezpieczać przed wątpliwościami ze strony filozofji, charakter etyczny miał ją bronić od trudności ze strony samej religji. Tak rozwiązane zagadnienie stosunku religji do filozofji miało być rów-

nocześnie podstawą, umożliwiającą pogodzenie się wyznań oraz położenie kresu dotychczasowym sporom religijnym. Stanowisko atoli krytyczne racjonalizmu Braci Polskich wobec całej ówczesnej dogmatyki religijnej, odrzucenie wszelkiego związku z tradycją, domaganie się indywidualnej swobody wierzenia bez żadnych ograniczeń i skrępowań, tendencja do wyniesienia rozumu ponad samą podstawę chrześcijaństwa: Pismo św., a tem samem do uznania bezwzględnej autonomji myślenia, wywołały opór całego chrześcijańskiego świata i wznieciły nienawiść, która nie pozostała bez wpływu na ich położenie w samej Polsce. Nienawiść ta, odbierając im wszelką możliwość pracy w Europie, wywołując nagonkę nawet przeciwko tym, którzy się do nich li tylko zbliżali, doprowadziła wkońcu do tego, że pod pozorem udaremnienia propagandy Braci Polskich tłumiono wszelki samodzielniejszy przejaw myśli religijnej, a nieraz samo podejrzenie o »arjanizm«, »na którego wspomnienie wszyscy pobożni wzdrygają się« (słowa Grotiusa)[1], wywoływało represje i prześladowania.

Bracia, ciesząc się z końcem XVI i początkiem XVII w. swobodą religijną w Polsce, wszystkie swoje wysiłki zwrócili ku przełamaniu zwartej linji swoich przeciwników zagranicznych, korzystających z usług współwyznawców polskich, celem ugruntowania wolności religijnej i przygotowania zarazem gruntu pod dalszą swoją propagandę. Widząc ogólne znużenie walkami religijnemi i wyrosły z tego znużenia ruch ireniczny, świadomi również powtarzających się usiłowań znalezienia wspólnej podstawy pod ewentualne zjednoczenie się kościołów, postanowili sami także zabrać głos, by wywołać ogólną dyskusję w owej tak bardzo wówczas wszystkich interesującej sprawie. Oczywiście — ponieważ, zdaniem ich, jedynie nauka Socyna mogła stać się podstawą zgody i niekrępowanego rozwoju życia religijnego, należało występować pod przybranem nazwiskiem, by uniknąć podejrzeń i nie unicestwić w zarodku upragnionej przez nich dyskusji. Tak pojawiła się w r. 1628 rozprawa Przypkowskiego *De pace et concordia Ecclesiae*, wydana anonimowo przez Ireneusza Philaletha, w r. 1637

[1] *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae Pietas*... Lugduni Batav. 1613, str. 3.

rozprawa Jana Crella *Vindiciae pro religionis libertate* pod pseudonimem Juniusa Brutusa Polaka[1], w r. 1650 rozprawa Tomasza Piseckiego *Manuductio in viam pacis eccles. per Archicatholicam fidem salva libertate Religionis omni jurium genere defensa* pod pseudonimem Józefa Castim[2] — wszystkie na terenie neutralnym w »Eleutheropoli«-Amsterdamie, mieście wolności i krzyżujących się różnych prądów i zagadnień.

Już to zewnętrzne podobieństwo owych trzech rozpraw wskazuje, że powstały one z polecenia Braci Polskich. Nie znaczy to, by nie współdziałały tu także inne czynniki, które odegrały rolę bezpośrednich bodźców; takim w wypadku Przypkowskiego było niewątpliwie jego własne doświadczenie nietolerancji doznanej podczas studjów zagranicznych, bezpośrednie zetknięcie się z ludźmi i poglądami głoszącemi nienawiść w stosunku do wyznawców doktryny Socyna, oraz chęć wskazania źródeł owej nienawiści. To doświadczenie, które się niejednokrotnie i później także powtórzy i zaciąży tak boleśnie nad życiem Przypkowskiego, uczyni zeń niezmordowanego bojownika swobody sumienia, obrońcę tolerancji i niekrępowanego rozwoju życia religijnego, któremu z Braci Polskich nikt niemal nie dorówna.

Należy tu jednak zwrócić uwagę, że obrona tolerancji przybiera u Przypkowskiego różny charakter, zależnie od tego, czy chodzi mu o nią w pewnym kraju, w którym objawy nienawiści utrudniają normalny bieg życia religijnego, czy też przeprowadza tę obronę w sposób zasadniczy, pomijając całkowicie lokalne stosunki. Pierwszy wypadek dotyczy przedewszystkiem Polski, jest równocześnie obroną wolności życia obywatelskiego, którą Przypkowski uważa za warunek potęgi i wielkości państwa. W drugim obrona swobodnego rozwoju życia religijnego ma na celu znalezienie drogi, prowadzącej do jedności świata chrześcijańskiego. Podczas gdy w tym ostatnim wypadku teoretyczne rozważania były równocześnie propagandą doktryny Braci Polskich w jej najogólniejszem ujęciu, w pierwszym cel ten odpadał, a zadanie sprowadzało się jedynie do zapobieże-

[1] Drugie wydanie pojawiło się tamże w r. 1650. Tłumaczono ją nawet na język francuski; por. Bock, I, 149

[2] Podobnie jak poprzednią, polecono Ruarowi wydrukować poza granicami kraju; por. Bock, I, 642.

nia nietolerancji, podkopującej zarówno religję, jak i państwo. Nietolerancja ta, której skutki w ciągu XVII wieku Bracia Polscy coraz żywiej odczuwali, wywołuje w Przypkowskim słowa, tchnące niezaprzeczenie dużą prawdą, nawet wówczas, gdy chowają się one w obsłonki polemiczne czy panegiryczne. Zawsze jednak, tu czy tam, na dnie rozważań będzie się kryło przekonanie, że zasada tolerancji jest nietylko prawem wolności sumienia, prawem swobodnego ustosunkowania się jednostki do istniejących wierzeń religijnych, ale zarazem jedyną drogą prowadzącą do doktryny Braci Polskich, jedynym środkiem pomocnym do przywrócenia utraconej jedności świata chrześcijańskiego. Na tem polega zgodność pomiędzy obydwoma stanowiskami Przypkowskiego. Zajmiemy się najpierw pierwszem jako najogólniejszem, wyrażonem przedewszystkiem w rozprawie *De pace et concordia Ecclesiae.*

Stwierdzając istnienie walk religijnych, szuka Przypkowski ich wyjaśnienia i dochodzi do wyniku, że sprowadziła je pewna jednostronność i ciasnota umysłu ludzkiego. Oto »nieciekawi życia i obyczajów«[1] zajęli się ludzie badaniem najrozmaitszych zagadnień metafizycznych, zaniedbując zupełnie troskę o duszę. »Tak od szczerego uprawiania wiary błąd powszechny skierował i nagiął umysły wszystkich do czczych i butnych mniemań. Wskutek tego wszyscy rozprawiają o naturze Boga, przyrzeczeniom mało ludzi wierzy, przeto i nakazom nie wielu jest posłusznych. Tak w krótkim czasie wiara zwyrodniała — w mniemanie, religja — w filozofję, cnota — w rozmyślanie, gorliwość — w spór, miłość — w stronnicze dążności. I nie mogło być inaczej, skoro, zaniedbawszy obyczaje, zaczęto uprawiać i badać jedynie zdolności umysłu«[2]. Ta jednostronność dogadza naszej naturze, pozwala bowiem pobłażać naszej swawoli moralnej i podstępnym podszeptom namiętności. Toteż owa »zuchwałość w określaniu« doprowadziła do tego, że »nawet najlżejsza usterka w sposobie myślenia o rzeczach Boskich uchodzi za ważniejszą dla wiecznej zguby, niż swawola najcięższych nawet występków«[3]. Jeżeli nadto uwzględni się, że nie-

[1] *Opp.*, 373.
[2] *Dissertatio F. Socini Operibus praemittenda* (*Opp.*, 430).
[3] *Opp.*, 373.

nawidzimy wolności opinji, że razi nas milcząca nawet ocena cudzej nieskazitelności, zrozumiemy, skąd ta »ślepa i nierozważna namiętność potępiania innych«, zwłaszcza że wiele oliwy do tego ognia dolewa fałszywe przekonanie o spornych zdaniach, jakoby groziły one niebezpieczeństwem całej naszej religji.

Rozprawić się z tem przekonaniem — oto najważniejsze zadanie Przypkowskiego. Przekonanie to wyrosło na gruncie jednostronnego pojmowania istoty religji, z zaniedbania zadań moralnych człowieka, z podporządkowania duszy ludzkiej wymaganiom umysłu, silącego się napróżno o zrozumienie zagadek Bytu. Ono też jest największą i bodaj czy nie jedyną przeszkodą w urzeczywistnieniu wzajemnej miłości i tolerancji.

Przypkowski nie ma bynajmniej zamiaru szczegółowo rozpatrywać owych różnic w poglądach na pewne zagadnienia religijne, które doprowadziły do rozbicia się Kościoła na liczne grupy i odłamy. Wybierając jeden tylko z najważniejszych punktów spornych, dotyczący istoty Boga i dogmatu Trójcy, dowodzi, że przyjmowanie odnośnych poglądów nie należy do pierwiastków istotnych religji chrześcijańskiej i że błąd pod tym względem jest bez znaczenia. Dowód ten opiera Przypkowski na założeniu, że stosunek człowieka do Boga i naodwrót wchodzi jedynie w zakres woli; stąd religja jest dlań, jak wogóle dla Braci Polskich, wiarą w obietnice Chrystusa i posłuszeństwem Jego nakazom. Dwa te obowiązki nałożone człowiekowi za pośrednictwem Syna Bożego wyczerpują całą treść religji chrześcijańskiej[1]. Byśmy ufali tym przyrzeczeniom, wystarcza przekonanie, że Bóg może i chce nam dać to, co przyrzekł. Co się zaś tyczy owych nakazów, to już z natury ich wynika, że muszą być jasne i niedwuznaczne. Pogląd przeciwny, który kładzie nacisk na stronę dogmatyczną raczej, niż moralną, religji, nie da się utrzymać dlatego, że natury Boga nikt z ludzi pojąć nie może, wiedzę o niej możemy mieć jedynie negatywną, z Pisma o niej wiemy bardzo mało i, jeśli nawet zawiera ono coś, na co nie wszyscy zgadzają się chrześcijanie, to zaiste spowito je w tyle ciemnych subtelności sofistycznych i tyle niegdyś toczyło się o nie sporów, że wielu teraz jeszcze podaje je w wątpliwość. A jeżeli tak jest, to nieznajomość tych rzeczy, podobnie

[1] *Opp.*, 374.

jak i błąd, nie mają żadnego znaczenia w dążeniach religijnych człowieka, nietylko bowiem nie stanowią one żadnej przeszkody, byśmy wierzyli w moc i wolę Bożą, znaną nam z Objawienia, ale bez względu na stan naszej wiedzy, dotyczącej istoty Boga, wola może być posłuszna Boskiemu prawu, nad które nic niema »wyraźniejszego i oczywistszego« [1].

Stanowisko przeciwne nie da się również dlatego utrzymać, że pomimo nieznajomości istoty Boga i pomimo błędów wiedzy o tej istocie możliwa jest miłość Boga, stanowiąca treść naszego posłuszeństwa. Z trzech bowiem przyczyn rodzi się miłość: 1) z wdzięczności, to zn. z mocnej i stałej pamięci o przeszłych i z odczucia teraźniejszych dobrodziejstw, 2) z pragnienia, to zn. z niezawodnej nadziei i ufności w osiągnięcie najwyższego szczęścia z tego, co się ukochało, 3) z ujęcia piękności i wyższości przedmiotu [2]. Otóż niema najmniejszej trudności myśleć o Bogu jak najwznioślej, wiemy bowiem, że jest źródłem i początkiem piękna i dobra, chociaż nie rozumiemy poplątanych w różne węzły dogmatów. Toteż, nie zatrzymując się przy tem, Przypkowski zaznaczał krótko, iż pod tym względem »niemal się z nimi zgadzamy« [3].

Większe wątpliwości mogły się nasuwać i nasuwały rzeczywiście odnośnie do Chrystusa. Tu tkwił najważniejszy punkt sporny między Braćmi Polskimi a ich przeciwnikami — i przy omawianiu tego nie można już było operować ogólnikami, trzeba było jasne zająć stanowisko i okazać prawdziwe swe oblicze. Tym punktem spornym była teorja odkupienia. Chociaż Przypkowski pisał, iż nie broni zdania tych, którzy odkupienie w ścisłem tego słowa znaczeniu uważają za niedorzeczne i niemożliwe, przecież razem z nimi odrzucał tę teorję i nie sądził, by przez to mielibyśmy się wyrzekać naszej wdzięczności względem Chrystusa i zapominać o jego zasługach. »Któż bowiem — pytał — nie przejąłby się uczuciem, i to najserdeczniejszem, dla tego, o którym przekonał się, że poniósł bardzo bolesną śmierć dla jego życia?« [4]. Również odnośnie do stosunku Syna do Ojca uważał, że istotniejszem jest, co się sądzi o dzisiejszym jego »stanie i stanowisku«, aniżeli, jakim on był w przeszłości.

[1] *Opp.*, 374. [2] *Opp.*, 375.
[3] Tamże. [4] Tamże.

Tak załatwiwszy się ze stanowiskiem przeciwnem, łatwo odpierał zarzut, iż, ponieważ wiara i miłość Boga są darem Ducha św., nie mogą być udziałem ludzi błędne mających przekonania. Jeśli bowiem do przyrzeczeń skłoniła Boga jedynie »życzliwość dla rodzaju ludzkiego«[1], daru owego wiary, podobnie jak i samego zbawienia nikomu chyba nie odmówi, jeśli się dopełni chętnie warunków nowego przymierza. — A więc niewiara i nieposłuszeństwo były według Przypkowskiego jedyną przeszkodą wzniesienia się »od niskiej naszej doli do stanowiska Bożej adoptacji«. Pod pojęcie »nieposłuszeństwa« nie podpadały »nudi errores«[2], gdyż te były skutkiem złudzeń intelektu, a nie zepsucia woli. Ponieważ zaś przyrzeczenia Boga odnoszą się do wszystkich ludzi, przeto prawdy potrzebne do zbawienia muszą być takie, by je wszyscy bez żadnego trudu pojąć i zrozumieć mogli. Nie jest takim dogmat o Trójcy, tak dalece trudny i do tego stopnia przewyższający zdolność pojmowania ludzi prostych, że bardzo niewielu mogłoby sobie obiecywać zbawienie, gdyby zależało ono od jego zrozumienia. Dlatego to nie tak późno po apostołach wielki spór o tem wstrząsnął całym światem i do tego stopnia zajął umysły Ojców Kościoła, że pomimo tylu soborów ani wszyscy między sobą ani też poszczególni z sobą się nie pogodzili[3]. Jedynem wyjściem z trudności byłoby pójść za zdaniem mądrzejszych. Ponieważ jednak wśród wykształconych istnieje różnica zdań i wybór wskutek tego jest trudny, w czem będzie leżała — pyta się Przypkowski — wina tych, którzy, czyniąc to, błądzą?

W pytaniu tem zawarła się już nietylko obrona stanowiska Braci Polskich, których Antytrynitarzami nazywano, ale i skarga na owo rzucanie potępienia na ich głowy, skarga na obelgi, które sobie z ust do ust podawano, że ich »nieuczciwość« jest przyczyną odrzucenia podstawowych wierzeń chrześcijaństwa. Skarga ta, wynurzająca się już na samym początku rozprawy, nasiąka tu jeszcze goryczą świadomą wybiegów ludzkiej pychy, która, choć sama niczego nie wie, rzuca na drugich potępienie i klątwę.

Tym nieporozumieniom mogłaby położyć kres zgoda w Kościele. Ona jedna mogłaby przynieść pokój; ale na drodze do

[1] *Opp.*, 376. [2] *Opp.*, 377. [3] *Opp.*, 379.

tej zgody stoi zasadnicza trudność, której nie dostrzegają jej zwolennicy. Analiza tej trudności, dokonana przez Przypkowskiego, wyjaśnia nam, dlaczego Bracia Polscy zgodę religijną uważali za możliwą jedynie na podstawie swej doktryny. Trudnością tą było pomieszanie celu ze środkami. Wskutek tego pomieszania »chcemy opacznie, by to, co jest pierwszem w dążeniu, było także pierwszem w uskutecznieniu, chociaż środki z natury swojej tak wiążą się z celem, że go w czasie poprzedzają« [1]. Celem tym — to »rozkosz wiecznego radowania się«, która nie jest możliwa bez dokładnego poznania Boga. To atoli poznanie Boga jest najwyższym szczytem, a zarazem dopełnieniem owego szczęścia, do którego ludzkość dąży, a domaganie się go przez »ograniczoną umysłowość ludzką« musi prowadzić do walk i sporów. Czyż więc należy się wyrzec wszelkiego poznania? Nie — lecz najbezpieczniej byłoby zakreślić mu granice, które sama natura nowego przymierza ustanowiła, a więc to tylko uważać za konieczne do wierzenia, bez czego nie mogłaby istnieć wiara w Boga i Chrystusa, ufność w Jego przyrzeczenia i doskonała miłość [2]. Należałoby zwłaszcza — zdaniem Przypkowskiego — porzucić pytanie, największą rodzące trudność, »o stanie Chrystusa« przed Jego przyjściem na świat. Jest to bowiem tajemnica, która nas nie dotyczy. I dlatego nie należy potępiać tych, »którzy go z tej tylko strony widzą i nań patrzą, z jakiej on sam się ukazał rodzajowi ludzkiemu« [3], zwłaszcza iż kieruje nimi obawa, by nie uchybili w niczem czci Boga Ojca.

Tak więc osiągnięcie pokoju, cel dążeń ruchu irenicznego, uzależniał Przypkowski nie, jak Kassander [4] czy Grotius [5], od odpowiedniej w duchu idealistycznym interpretacji katolickiego systemu wierzeń, czy, jak Jerzy Calixt [6], od pewnego rodzaju synkretyzmu, ale od wyrzeczenia się wszelkiej metafizyki

[1] *Opp.*, 379.. [2] *Opp.*, 380. [3] *Opp.*, 380.

[4] Por. rozprawę Cassandra *De articulis religionis inter Catholicos et Protestantes controversiis... consultatio* w *Via ad pacem ecclesiasticam*, Amsterdam 1642, wydaną przez H. Grotiusa.

[5] Por. tamże znajdujące się *Hug. Grotii Annotata ad Consultationes Cassandri.*

[6] W wydanem przez siebie w r. 1629 dziele św. Augustyna *De doctrina Christiana* wyłuszczał on zasady ustalenia pierwotnego znaczenia Pisma przez porównanie z tem, co wszyscy dawni pisarze kościoła o tem sądzili.

religijnej, nałożenia więzów ludzkiej ciekawości, a więc od zupełnej przemiany duszy ludzkiej w kierunku wielkich celów moralnych, od wzniesienia się do wymaganej przez Chrystusa świątobliwości. Z tego stanowiska rozpatrywany ówczesny świat chrześcijański przedstawiał obraz — według Przypkowskiego — godny ubolewania. Szedł on za »kapłanami i nauczycielami religij, którzy zwiedzeni gorliwością nadludzkiej pobożności uważają za obowiązek nienawidzenie różnowierców. Wielka ich część zaczęła pierwej nienawidzić osoby niż występki: i co jest najniesprawiedliwszem, bardzo wielu pod płaszczykiem sprawy publicznej daje folgę osobistym niechęciom. Jakżeż to? Przez to, że do wojny zawziętej i pełnej wszelkiej nienawiści wystarcza samo imię stronnictwa. Nawet dla samej prawdy jestto ze szkodą, że głoszą ją lub bronią jej błądzący, i nie znajduje swego uznania cnota tych, których, niby gwiazda zarazę niosąca, owionęło podejrzenie o błędy i uprzedzenie. Żadna uczciwość, obwiniona choćby o najdrobniejszą herezję, nie jest bezpieczna w Kościele rzymskim, i nie z mniejszem potępieniem spotyka się uczciwość katolicka u protestantów, którzy, sami także rozbici na bardzo wiele stronnictw, przyznają sobie nawzajem niebo lub piekło wśród pełnych dumy oświadczeń«[1].

Nie można powiedzieć, by to przedstawienie Przypkowskiego było jednostronne. Narzekania na nieszczęsne stosunki wskutek rozbicia się Kościoła, na upadek wiary i moralnego życia były powszechne, i podczas gdy jedni, zniechęceni do różnych prób reformatorskich, wracali do katolicyzmu, drudzy szukali spokoju sumienia w ascetyźmie, pietyźmie, teozofji lub też podawali światu rozmaite sposoby przywrócenia utraconej jedności. W jednem tylko panowała ogólna zgoda: w nienawiści do Braci Polskich, którzy, choć podważali całą dogmatykę chrześcijańską, żyli przecież życiem pełnem braterskiej miłości i cichej pracy nad własnem doskonaleniem się. Toteż życie to uważa Przypkowski za jeden z najważniejszych dowodów słuszności ich stanowiska[2], które przedstawiał jako jedyny środek, mogący pogodzić zwaśnione obozy. Inaczej nie możnaby sobie wytłu-

[1] *Opp.*, 380.

[2] Por. zwłaszcza cały rozdział VIII jego rozprawy *De pace et concordia Ecclesiae*, str. 380—381.

maczyć, dlaczego ów »nieszczęsny rodzaj ludzi« wśród tylu krzywd i obelg jest uczciwy, wolny od wszelkiej ambicji i chciwości, niewinny, nie nasuwający najmniejszego nawet podejrzenia o pychę, dlaczego naraża się na wrogą nienawiść i niebezpieczeństwa, jeśliby nie kierowała nim gorliwość w podobaniu się Bogu i dążenie do prawdziwej bogobojności. Nie może też Przypkowski zrozumieć, co powoduje to zawzięte uprzedzenie do tych, których w to trudne położenie wtrąciła nie słodycz sławy ani pobudki zbogacenia się ani ponęty rozwiązłego życia, ale sama troska o swe zbawienie; wydaje mu się, że chyba tylko cierpkość i szorstkość umysłu, opaczna zawsze tłumaczka cudzych myśli, może podsuwać niskie motywy ich pracy. Jeżeli odrzucają pewne dogmaty (jak np. ów o Trójcy »canitie venerandum«)[1] i wątpią w przyjęte znaczenie Pisma, nie czynią tego bez słusznych powodów, a nie wydaje im się, by samo powątpiewanie, powoływanie umysłu, by po dokładniejszem zbadaniu tem szybciej od siebie samego uzyskał zgodę, było niegodziwością. W *De summo bono* wykazywał[2] on, jaką to krętą i fałszywą drogą wprowadzono pod pretekstem wiary dogmaty pełne wewnętrznej sprzeczności. Uważał, że byłoby to zniewagą prawdy, gdybyśmy sądzili, że obawia się ona sądu człowieka. Nie jest więc dla niej ujmą, jeśli obwiniona staje przed trybunałem rozumu. Przypkowski odwołuje się tu także do doświadczenia historycznego dla poparcia tezy, że nie można polegać na powadze ludzkiej, a choć przyznaje, że, odrzucając »zgodny sąd« III i IV w., posunęli się Bracia Polscy dalej niż inni, przecież, jak gdyby zdając sobie sprawę, iż powątpiewanie raz obudzone nie może się zatrzymać, pyta: »Cóż bowiem dla nich samych mogła stanowić raz podejrzana wiara Kościoła«?[3] Powody wątpliwości określa Przypkowski zdaniem Lipsiusa: »Wielu wówczas tak zewnętrznie wyznawało Chrystusa, iż nie wyzbyło się z duszy Platona«[4]. Sprowadziło to pomieszanie poglądów filozoficznych z religijnemi, skażenie nauki Chrystusa obcemi jej pierwiastkami, podczas gdy proste słowa, obrócone w obcą im i filozoficzną treść, musiały znowu osłabić powagę Pisma na rzecz powagi ludzkiej. Stąd — zdaniem Przypkowskiego —

[1] *Opp.*, 381. [2] *Opp.*, 431.
[3] *Opp.*, 381. [4] Tamże.

Bracia Polscy dążą jedynie do przywrócenia Pismu dawnego jego znaczenia, a odrzucają tylko tłumaczenia i formułki w kilka wieków później powstałe. Swoją ostrożność posuwał Przypkowski tak daleko, iż za lepszą uważał nawet niewiedzę, niżli niebezpieczną wiarę [1]. Doszukiwania się w poglądach Braci Polskich licznych »wstrętnych twierdzeń« nie brał on poważnie, przekonany, że miało ono na celu obudzenie jedynie większej ku nim nienawiści. Wiedział on dobrze, kto tak podjudzał świat chrześcijański przeciwko wyznawcom doktryny Socyna, kto czynił największe trudności w osiągnięciu pokoju — później wystąpi on nawet osobno przeciwko jednemu z takich podżegaczy kalwińskich, Heinsiusowi. Obecnie, wskazując na tych, co tajemne i nieuchronne prawo przeznaczenia z czasów jeszcze Chrysippa znowu przywrócili, zaznaczając, iż dogmat ten o nieuniknionej predestynacji jednostek jest najwyraźniej bezbożny, chciałby podkreślić tylko, iż nie widzi powodu, dlaczegoby nie należało także tolerować tych, których dogmaty, czyto same przez się, czyto z powodu niedorzecznych konsekwencyj, nie wydają się łatwe do zniesienia [2]. Utorowanie drogi tolerancji, rozwianie nienawiści staje się zatem najgłówniejszym i ostatecznym celem rozprawy *De pace et concordia Ecclesiae.*

Zasada tolerancji jest u Przypkowskiego równoznaczna z obowiązkiem miłości braterskiej [3], której nie wolno odmawiać nawet błądzącym. Mogłaby wprawdzie być rzecznikiem nietolerancji obawa przed zarażeniem się błędami, obawa ta jednak, jeśli chodzi o Braci Polskich, jest płonną, albowiem nietylko nie posługują się oni bronią dla propagandy swej doktryny, ani nie narzucają jej siłą (albowiem tejże nie posiadają), ale także sposób tego rodzaju szerzenia prawdy uważają za niegodziwy; więc chyba tylko powątpiewanie w słuszność własnej sprawy mogłoby się lękać owego wzajemnego pobłażania i przyjaznego zjednoczenia [4]. W tem powątpiewaniu znajduje Przypkowski wyjaśnienie owej nieufności, jaka widoczną była w stosunku wzajemnym

[1] *Opp*, 382. [2] Tamże.

[3] »Non enim, ne dubium malum eveniat, certum ac liquidum officium nostrum deserere debemus, nec vel sanctissimos fines per illicita media consectari«. *Opp.*, 383; por. również, co pisze Przypkowski o konieczności tolerancji w swoich *Cogitationes*, str. 60, 62, 156.

[4] *Opp.*, 383.

poszczególnych wyznań, oraz domagania się wrogich poczynań w sporze *de Fato*, jaki powstał w samym kościele reformowanym. Wrogie te poczynania próbowały znaleźć swe uzasadnienie w nakazie Apostoła (Tyt. III, 10), by się strzec heretyka po pierwszem i wtórem strofowaniu.

Pojęcie herezji jako przeciwstawienie prawdziwej nauki, doctrinae sanae, powracało w nich ustawicznie. Ono też stanowiło główną przeszkodę w podjęciu szczerych wysiłków o zgodę w Kościele. Oczywiście pojęcie to zachowywało swoją wartość wówczas tylko, gdy posiadanie prawdy bezwzględnej nie ulegało żadnej wątpliwości. Istnieniu takiej prawdy Przypkowski wprawdzie nie zaprzecza, jednakowoż, wskazując na różnorodność interpretacji Pisma, oraz na podmiotową jedynie pewność każdego z odłamów religijnych, usiłuje tym sposobem stępić ostrze tej broni, jaką walczono o prawomocność nietolerancji. Już sama niepewność odróżnienia zdrowej części od chorej przemawia — zdaniem Przypkowskiego[1] — przeciwko nienawiści wyznaniowej. Ponadto miast odcięcia nasuwała się jeszcze możliwość uleczenia, zwłaszcza że słowa apostolskie odnosiły się, według naszego autora, tylko do wypadku upartej i świadomej bezbożności. Tymczasem tu największa nasuwała się trudność. Czyż bowiem — pyta Przypkowski — będziemy uważali, że ci, którzy, urodziwszy się w tych nieszczęśliwych czasach wśród owego zniszczenia Kościoła późno po Antychryście, kiedy jeszcze nie rozpierzchła się mgła po długiej nocy, zbaczają ku bezdrożom, grzeszą z powodu przewrotności umysłu? Naturalnie że nie, gdyż brak jest tej królewskiej drogi, po której mogliby bezpiecznie i bez przeszkód kroczyć ku zbawieniu. Toteż, skoro zatraciło się »słuszne i zdrowe znaczenie Pisma św.«[2], jest dowodem roztropności obawiać się raz podejrzanej wiary Kościoła.

Pisząc te słowa, nie uświadamiał sobie Przypkowski tego, że ów lęk przed błędem był już nietylko ostrożnością, ale zachwianiem się wiary w to, czego się nie zdobyło własnym wysiłkiem myślowym, nie stwierdziło własnem doświadczeniem, był domaganiem się nowych podstaw dla prawdy, wyrosłem z poczucia własnej mocy i autonomji myśli. Jeśli zaznaczał, że Bracia Polscy »ad Sacrae Scripturae normam omnes sententias

[1] *Opp.*, 383. [2] Tamże.

exigere«[1], czynił to dlatego, by wskazać, że przyjmują oni tę samą podstawę wiary, co i inni obrońcy reformacji, wobec jednak różnej interpretacji i trudności wyboru »wśród tylu rozstajnych dróg« i w tak wielkiej walce zdań decydowała nie powaga Kościoła, nie tradycja, nie ciągłość pewnych poglądów (według Przypkowskiego istnienie tej ciągłości da się stwierdzić zarówno co do prawdziwych jak i błędnych poglądów)[2], ale podmiotowa pewność, wyrażająca się w jasności i prostocie ujmowanej prawdy, w jej konsekwencji logicznej, w ściślejszym związku z innemi prawdami. Możliwość odchyleń stawała się przez to może mniejszą, nie znikała atoli całkowicie. Błąd pozostawał odtąd nie świadomem odstępstwem od przedmiotowej prawdy, ale podmiotową tylko omyłką[3], wskutek czego tolerancja stawała się całkiem naturalną koniecznością. Ponieważ zaś punkt ciężkości w doktrynie Braci Polskich przesunął się z rozważań teoretycznych na praktyczne, przeto jeszcze bardziej malało znaczenie błędu. Przypkowski nie wykluczał możliwości błędu, gdyż, podobnie jak i inni Bracia Polscy, nie odrzucał w zupełności dogmatycznej strony chrześcijaństwa, dopuszczał on nawet »surowe prawo klątwy kościelnej«[4], ograniczał jednak jego stosowanie do tych, którzy podkopują wiarę w Boga albo nadzieję nieśmiertelności, albo nakazaną nam bogobojność i miłość, a więc do tych, którzy są jawnymi bluźniercami i bezbożnikami, którzy, zaprzeczając temu, co jest oczywiste i wyraźnie zakazane, nie mogą już odwoływać się do dwuznaczności lub niejasności Pisma, chyba że odmawiają mu wiary i tym sposobem całą religję podkopują. Lecz jeżeli błąd dotyczy tych dogmatów, które nie mieszczą się w granicach uważanych za konieczne do zbawienia, nie można go w takim razie, wobec takiego zwłaszcza zamieszania, uważać za dowód złej woli, a jego autora potępiać i wykluczać z Kościoła.

Jak widzimy, w owem domaganiu się tolerancji powracał często argument podnoszący niepewność czasów, zamęt, zagubienie prawdy, co miało tłumaczyć odchylenia od słusznej drogi.

---

[1] *Opp.*, 383. [2] Tamże.

[3] »Error est, non malitia... nec enim seipsum condemnat, saltem in conscientia sua«... Tamże.

[4] *Opp.*, 384.

Tej niepewności przeciwstawiał Przypkowski jasność prawdy apostolskiej. Owej zaś różnicy czasów odpowiadać winna, zdaniem jego, również i różnica środków stosowanych dla zachowania prawdy. Kiedy Kościół był zdrowy i silny, można było używać z powodu jego tężyzny gwałtownych nawet środków, dziś jednak, kiedy jest wątły i osłabiony chorobami i zgrzybiałością, znalazłby się w wielkiem niebezpieczeństwie, gdyby wpadł w ręce »okrutnych lekarzy«. Wogóle Przypkowski jest przeciwny wszelkiej »duchowej cenzurze«, uważając, że prawda, »owa córka i wychowanica czasu«[1], niekrępowana, wolna od pogardy czy przemocy, sama, silniejsza z czasem, zniweczy zupełnie wszelkie wiotkie i fałszywe argumenty promieniami swego światła.

Umiarkowanie i roztropność każe — zdaniem Przypkowskiego — porzucić wszystko, co wymyślono dla całości i zachowania Kościoła (do czego zalicza przedewszystkiem kary na heretyków), albowiem więcej to szkody, niż pożytku przynosi. Ostatecznie — przeciwko nietolerancji, wynikającej z zasady powagi[2] i bezwzględnego posłuszeństwa, wynurza się z rozważań Przypkowskiego zasada pożyteczności, utilitatis respectus. Dyktuje mu ona trzy następujące postulaty:

po 1) należy z większą ostrożnością, niż niegdyś Apostołowie, wyrokować przeciwko winnym;

po 2) nie należy w sprawach mniejszej wagi ufać zbytnio wiedzy i naszemu przekonaniu;

po 3) w sprawach poważniejszych nawet, o ile błądzący nie podkopują tylko posłuszeństwa nakazom Chrystusa, możemy i powinniśmy tolerować ich słabostki[3].

W postulatach tych zawiera się cała treść rozprawy Przypkowskiego, program, a zarazem dewiza działalności Braci Polskich. Swoboda, niekrępowany rozwój życia religijnego, o który ustawicznie walczyli, była, zdaniem ich, jedynym środkiem, mogącym przynieść pokój i zgodę w Kościele. Swoboda ta wymagała jednak nietylko atmosfery wyrozumiałości, ostrożności

---

[1] *Opp.*, 384.

[2] »Non Christi, sed suam causam agunt — napisze później Przypkowski (*Opp.*, 686) qui in dogmatibus aut actionibus ad eius religionem pertinentibus coecam ab hominibus requirunt obedientiam, quasi doctrina Christi aliquid contineat, quod non ipsius rationis approbetur suffragio«.

[3] *Opp.*, 385.

w ocenie motywów kierujących obcem życiem wewnętrznem, ale zarazem nieprzeceniania własnych przekonań, które ktoś inny może uważać za fałszywe. Cóż z tego — pyta Przypkowski — iż jestem przekonany, że posiadam zbawienną doktrynę, jeśli nie jest to oczywiste dla wszystkich chrześcijan, lub jeśli nie potrafiłbym tego zawsze błądzącemu całkiem jasno udowodnić [1]. Ponieważ zaś wobec wielkiej różnorodności zdań słuszny ma się powód powątpiewania, po czyjej stronie prawda, tem łatwiejszym staje się błąd, a do trwania w błędzie nie potrzeba bynajmniej bezbożności: wystarczy tu tylko przesąd, jeśli nie zachodzi samo podejrzenie o błąd. Podejrzenie to może opanować nawet szlachetny umysł, zwłaszcza gdy od dzieciństwa wpaja się najbliższym nienawiść i odrazę do drugich i już od pierwszych lat zasiewa się w nich ziarna swych poglądów, które później, gdy zapuszczą korzenie, bardzo trudno wydrzeć dorosłym [2].

Te właśnie względy, liczące się z warunkami psychologicznemi wierzeń, podyktowały Przypkowskiemu owe trzy postulaty, które ostatecznie można sprowadzić do zasady tolerancji. Zasada ta niema u naszego autora znaczenia bezwzględnego. Granicą jej stosowania ma być doktryna Braci Polskich. Jeżeli jednak zważymy, że doktryna ta wyrosła na gruncie metody racjonalistycznej, że jej punktem wyjścia było przekonanie, iż, co się sprzeciwia rozumowi, nie może być prawdziwe, że autonomja rozumu, choć niezupełnie urzeczywistniona, tkwiła u podstawy tej doktryny, która eliminowała to wszystko, co niejasne i niezgodne z rozumem, a w swej dążności do prostoty zadowalała się temi tylko tezami metafizycznemi, które tworzą ścisły związek z wymaganiami etycznemi, że więc domaganie się tolerancji było wskutek tego faktycznie domaganiem się uznania prawa indywidualnej krytyki, swobodnego ustosunkowania się do zagadnień religijnych, a temsamem niekrępowanego rozwoju myśli — znaczenie tej walki o tolerancję uwydatni się w całej pełni. Że ta walka splotła się w umyśle Przypkowskiego z pojęciem swobodnego roztrząsania zagadnień religijnych, dowodzi jego polemika z Niemiryczem. Występuje w niej Przypkowski otwarcie jako obrońca indywidualnego prawa krytyki przeciw

[1] *Opp.* 385. [2] Tamże.

nauce, opartej na tradycji i uległości dla Kościoła. »Swobodne posługiwanie się przyrodzonym każdemu rozumem«, »swoboda posługiwania się własnym i osobistym rozumem« (libertas utendi propriae et privatae rationis)[1] wydaje mu się tak naturalną koniecznością, że tylko ślepota, wynikła z długiej niewoli ujarzmionego sumienia, może tego nie dostrzegać[2].

Warto tu zapoznać się z temi argumentami, jakie Przypkowski przeciwstawia zarzutom Niemirycza, skierowanym poprostu przeciwko całemu ówczesnemu ruchowi reformacyjnemu.

Według Niemirycza tego rodzaju swoboda »rozwiewa i niweczy miłość braterską«[3]. Ponieważ bowiem każdy idzie za swojem mniemaniem, powstaje tyle sekt i kościołów, ilu ludzi; ponieważ każdy chce być sędzią i kierownikiem, a nikt nie chce nikomu ulegać, ginie porządek, a powstaje zamieszanie (arg. 1). Co więcej — kto przywłaszcza sobie prawo rozstrzygania o wierze powszechnego Kościoła i jej podstawach, ten według swego mniemania staje się niejako sędzią wszystkich jego członków, a nawet wysuwa się ponad Kościół, jakby jakieś bóstwo (arg. 2)[4]. Ten za nic ma mądrość doktorów, męczenników, pobożnych królów, stawiając wyżej swoje wykształcenie, swoją mądrość, swój umysł, i uważając, że do czasów Lutra, Kalwina, Socyna, wszystkie wieki tkwiły w oszustwie (arg. 3)[5]. Zresztą posługiwanie się rozumem celem podkopania powagi Kościoła jest wprowadzaniem nowej nauki, która wobec braku cudów dla swego potwierdzenia niema żadnej wartości (arg. 4)[6]. Ponadto zwolennicy indywidualnego roztrząsania zagadnień religijnych sprzeciwiają się sami sobie, podejmując na synodach uchwały, których nie może obalić sprzeciw jednostek (arg. 5)[7].

Były to — jak widzimy — argumenty różnego rodzaju, obok socjologicznego argument psychologiczno-etyczny, obok dogmatycznego argument logiczny. Nie były one w zupełności czemś nowem. Wątpliwości przeciwko subjektywizmowi podnoszono już dawniej i to nietylko ze strony obozu katolickiego, ale nawet ze strony tych, którzy sami byli indywidualistami religijnymi i w swym subjektywiźmie posuwali się aż do mistycyzmu. Najczęściej oczywiście wskazywano, że tego rodzaju

---

[1] *Opp.*, 539. [2] Tamże. [3] Tamże.
[4] *Opp.*, 540. [5] Tamże. [6] *Opp.*, 541. [7] *Opp.*, 542.

stanowisko podkopuje Kościół, prowadzi do rozbicia i walk, a nawet wiedzie do ateizmu, i już przez to samo jest odstraszającym przykładem ludzkiej samowoli, buntującej się przeciwko powadze Kościoła. Zarzuty Niemirycza tem różnią się od zarzutów innych przeciwników reformacji, że kwestję stosunku jednostki do zagadnień religijnych ujmują ze stanowiska ogólniejszego; tem bardziej zaś zasługują na uwagę, że pochodzą od dawnego zwolennika doktryny Braci Polskich, który nie zadowolił się ujęciem słabych stron subjektywizmu religijnego, ale równocześnie wyłuszczał przyczyny, które ów subjektywizm wywołały. Tak więc rozważał on go jako następstwo poczucia autonomji osobowości, za czem poszło odrzucenie powagi Kościoła, oraz przekonanie, że kościół katolicki w podstawowych rzeczach wiary chrześcijańskiej mylić się może.

Jak wynika z tych określeń przyczyn subjektywizmu religijnego, występował Niemirycz jako przeciwnik całego ruchu reformacyjnego.

Charakterystyczną jest zwłaszcza pierwsza przyczyna, której dopatrywał się Niemirycz w przekonaniu wysnutem ze słów Pisma, że każdy powinien sam się starać o swe zbawienie, jako jego najwierniejszy strażnik, i że nie przystoi, by ktoś powierzał »animae suae depositum« komukolwiek z ludzi, z których każdy jest kłamcą. Świadomość autonomji osobowości przyjmowała tu formę nakazu, szukającego swego źródła w Piśmie św. Chociaż Niemirycz wyrażał ją w sposób oględny, nie da się zaprzeczyć, że widział w niej istotny i najważniejszy czynnik, przyczyny zaś dalsze służyły jedynie do dokładniejszego zilustrowania owego podstawowego przeciwieństwa pomiędzy zasadą powagi a zasadą autonomji.

Tak rozumiał je także Przypkowski, a choć w odpowiedzi swej zaznaczał, że Bracia Polscy nie przeciwstawiają stanowiska swego stanowisku Kościoła, ale światło i powagę Pisma — ciemnym błędom, wprowadzonym przez Kościół, przecież interpretacja racjonalistyczna Pisma dowodziła, że autonomja osobowości stała się u nich autonomją rozumu, wyznaczającego na własną rękę, co jest prawdą, a co fałszem. I dlatego obrona swobodnego ustosunkowania się jednostki do religji jest u Przypkowskiego równocześnie obroną racjonalizmu religijnego. W polemice swej z Niemiryczem kładzie Przypkowski główny nacisk na pierwszą,

chodziło mu bowiem nietyle o odparcie zarzutów przeciwko metodzie racjonalistycznego rozważania zagadnień religijnych, co o niedopuszczenie do sprzeniewierzenia się wewnętrznym siłom duszy, które, wyzwoliwszy się z dogmatycznej drzemki i martwoty, pełne nowego zapału i serdecznego ognia, regulowały bezpośrednio swój stosunek z Bogiem wbrew przeszkodom ze strony nietolerancji.

Przypkowski nie sądził, by — jak to podnosił Niemirycz — »nadużywanie własnego rozumu« [1] miało przynosić tak wiele szkód. Wiedział on, że tłum trzyma się zwykle w swej bierności uparcie przejętej od dzieciństwa wiary, skoro jasna prawda nie zawsze może przełamać zgodę i postawę wielu; tem mniej należało się, zdaniem jego, obawiać, by czczy jakiś wymysł upartego mózgu mógł wziąć górę nad »bardziej zdrowemi sądami większości, posługującej się prostym rozumem«. Nie przeczył, że możliwe są nadużycia; sądził, że zbyt uparte trzymanie się swego zdania — jak to czynią ludzie zarozumiali — nie mniejszą jest winą, niż ślepe posłuszeństwo. W »zbyt wielkiem ufaniu swemu sądowi« upatrywał on nawet przyczynę gwałtów nad sumieniami i potępiał je na równi ze zbyt uległem cudzemu kierunkowi posłuszeństwem [2]. Posługiwanie się atoli zdrowym rozumem (sanae rationis) uważał za konieczne, skoro ów rozum jest darem Boga, ochronę zaś przed błędami z jego strony widział w Objawieniu. Odstępstwo od Objawienia, zbytnia uległość powadze filozofów starożytnych były, według niego, wskutek wprowadzenia dogmatów sprzecznych z rozumem i Pismem, przyczyną rozbicia się Kościoła na mnóstwo sekt; trudno jest bowiem odnaleźć prawdę raz zagubioną. W ten sposób przeciw obronie ze strony Niemirycza porządku Kościoła, wysunął Przypkowski obronę krytycyzmu i samodzielności myślowej, podnosząc, iż bardziej należy się obawiać niewoli umysłów i sumień, niźli swobodnego posługiwania się wrodzonym każdemu rozumem.

Zgodnie z tem zaznaczał dalej, że należyte posługiwanie się własnym rozumem w odróżnianiu prawdy od błędów niema nic wspólnego z przywłaszczaniem sobie władzy i powagi decydującej, że to raczej ci, którzy przywłaszczają sobie zarówno

---

[1] *Opp.*, 539. [2] Tamże.

sąd w rzeczach wiary, jak i rządy nad sumieniami wbrew Pismu przy pomocy siły i obawy kary, czynią się »iudices et Deastros in Ecclesia«... Takie właśnie stanowisko byłoby niebezpieczne dopiero dla ogólnego porządku, wszyscy bowiem wówczas chcieliby być sędziami, wszyscy chcieliby rządzić. »Lecz prosty sąd bez przywłaszczania sobie zgodnej z prawem władzy, jak z jednej strony nie zakłóca ani nie podkopuje porządku ustanowionego przez Boga, tak z drugiej nie wywołuje żadnego zamieszania«[1]. Nie dowodzi też wcale dumy ani zuchwałości, jeśli wyżej się ceni jasny i prosty symbol apostolski, niż ciemne i trudne, przedewszystkiem zaś sprzeciwiające się rozumowi symbole, a powadze ludzkiej przeciwstawia się powagę Pisma. Przypkowski odrzuca mądrość doktorów, królów i władców, wyjątek czyni dla męczenników, o których sądzi, że cierpieli dla najczystszej prawdy, i anachoretów z pierwszych początków Kościoła, bo o późniejszych wypowiada sąd ostry i krzywdzący. Sąd ten stanie się dla nas zrozumiały w związku z przekonaniem Przypkowskiego o kościele katolickim, który utożsamiał ze »sprzysiężeniem przywłaszczycieli władzy zakazanej w Kościele, nie duchowej lecz cielesnej, wojującej i srożącej się przy pomocy świeckiego ramienia«[2]. Stopień urzeczywistnienia tolerancji był dlań poniekąd miarą posiadania prawdy, i dlatego zarówno tych, którzy padli ofiarą prześladowań religijnych, jak i tych, którzy protestowali przeciwko władzy nad sumieniami, nazywał obrońcami prawdy. Nawet Albigensi, Waldensi Wiclef i Hus, choć nie byli wolni od błędów, zyskiwali w oczach jego sympatję, dlatego tylko, że potępili jawnie z wielkiem dla siebie niebezpieczeństwem władzę tyrańską i niewolę w Kościele[3]. Nie podzielał Przypkowski zdania Niemirycza, by cuda miały stanowić jakiekolwiek dowody prawdy. Toteż odrzucał je jako zbyteczne, uważając za wystarczające całkowicie do poznania starej prawdy rozum i Pismo; nie sądził zaś, by do przypomnienia ludziom ich obowiązków Bóg cudów potrzebował. Jeżeli je Chrystus czynił, to dlatego, że zbyt nowe były prawdy, które ludziom zwiastował[4]. Żadnej również trudności nie widział Przypkowski w tem, że synody uchwalały »reguły«; nie

[1] *Opp.*, 540. [2] *Opp.*, 541.
[3] *Opp.*, 541. [4] *Opp.*, 542.

były one bowiem żadnemi nowemi symbolami czy prawami życia i wiary, i wolno je było zależnie od okoliczności przestrzegać lub za zgodą wszystkich poprawiać, ograniczać, a niekiedy także znosić. Wolność jednostki pozostawała zatem nienaruszona. Podkreślał to Przypkowski stanowczo, pisząc: »My nie przyznajemy nikomu swawoli ujarzmiania prywatnie czy publicznie swobody sumień, lub krzewienia religji przemocą lub gwałtem«[1]. Zaprzeczał atoli, by twierdzili, że wolno każdemu tworzyć sobie doktrynę zbawienną według własnego zdania. Przeciwnie, potępiali oni zawsze tę zuchwałość, jeśli ktoś, posługując się metodą racjonalistyczną przy interpretowaniu Pisma, upierał się przy swojem zdaniu, chociażby ono sprzeciwiało się zdrowemu rozumowi.

Z tej obrony Przypkowskiego widzimy, że jak z jednej strony potępiał on wszelką dowolność racjonalistyczną, tworzącą sobie konstrukcje niezależnie od Pisma lub w sprzeczności z niem, tak z drugiej uważał za prawo i obowiązek jednostki — zajęcie krytycznego stanowiska wobec wszelkich autorytetów, przy równoczesnem oparciu się na samodzielnej, racjonalistycznej interpretacji Pisma. Była to oczywiście niekonsekwencja, wynikła z braku uznania całkowitej autonomji rozumu — bo skoro dopuszczało się swobodne roztrząsanie zagadnień religijnych, skoro tolerancji broniło się jako podstawowego warunku życia religijnego, nie można było nakładać hamulca rozumowi w rodzaju przyjęcia Pisma jako granicy, której nie wolno było przekraczać. Pomimo to pozostanie zasługą Braci Polskich, a Przypkowskiego w szczególności, iż walczyli niezmordowanie w obronie owej prawdy, że życie religijne może się rozwijać tylko w swobodzie i wolności.

II. Religja a państwo

Poznane przez nas dotąd argumenty Przypkowskiego w obronie tolerancji, nawiązując do ruchu irenicznego, torującego sobie drogę w ówczesnem chrześcijaństwie, miały na uwadze jedynie to życie religijne, które przejawiało się w różnych grupach-kościołach. Ponieważ między temi grupami zachodziły

[1] *Opp.*, 542.

coraz ostrzejsze starcia, a w wypadku przewagi jednej z nich niemożliwą stawała się praca religijna grup słabszych, które jużto szukały ratunku w oparciu zewnętrznem, jużto podejmowały walkę na własną rękę, poczęła się z biegiem czasu narzucać coraz bardziej wszystkim konieczność pokoju. Pokój ten jednak nie mógł niweczyć dotychczasowych zdobyczy życia duchowego, nie mógł być rezygnacją z osiągniętych stanowisk — i dlatego Przypkowski kładł tak silny nacisk na zasadę tolerancji, uzasadniając ją zasadą miłości, dlatego tak bronił doktryny Braci Polskich, wykazując, że nie zawiera ona niczego, coby się sprzeciwiało istocie chrześcijaństwa.

Występując atoli jako obrońca tolerancji, nie mógł on pominąć innego także zagadnienia, które wysunęły już wojny religijne, zagadnienia stosunku religji wzgl. kościoła do państwa. Zagadnienie to musiał on sobie uświadomić tem bardziej, że zarówno w Niderlandach jak i w Polsce, gdzie propaganda religijna Braci Polskich przez jakiś czas krzewiła się bez przeszkody, dzięki przejściu władzy państwowej w ręce ich przeciwników, oraz ciągłemu podburzaniu pierwszej przez drugich, krok za krokiem odbierano im możność dalszego organizowania się i rozwoju. Celem wywalczenia wolności religijnej, udaremnienia nienawistnych podżegań, nie wystarczało już wskazywanie na obowiązki chrześcijanina, na różne trudności poznawcze w zakresie metafizyki religijnej — tu trzeba było rozstrzygnąć zasadniczą kwestję, jaką rolę odgrywa religja w państwie, jakim powinien być stosunek państwa do swych religijnych obywateli.

Dotychczasowa literatura publicystyczna wraz z walkami religijnemi przyczyniła się wielce do rozwoju idei samodzielności państwa wobec kościoła. W starciu się wyznań między sobą zaczęto odwoływać się do państwa, jużto przyznając, jużto odmawiając mu prawa do mieszania się w spory religijne. Ponieważ władza państwowa brała zazwyczaj stronę wyznania silniejszego, walka o wolność religijną stawała się równocześnie walką o wolnośc obywatelską i jej nietykalność. Sama atoli szkodliwość tych walk zaczęła budzić myśl tolerancji religijnej, równouprawnienia wszystkich wyznań, myśl, by państwo, zmuszając wszystkich do podporządkowania się najwyższej władzy zwierzchniczej, pozostało ponad wyznaniami, bezstronne wobec

toczących się sporów religijnych, w spełnianiu swoich zadań niezależne od żadnego z kościołów.

Przedstawiciel tego poglądu, prawnik francuski Jan Bodin, autor dzieła *La république* (1576)[1], rozwijając w niem z jasnością i konsekwencją pojęcie władzy państwowej zupełnej, nieograniczonej i wieczystej, krępowanej jedynie prawami boskiemi i naturalnemi, oraz podstawowemi prawami państwowemi, chciał ją uniezależnić od wszelkich wpływów postronnych, a zarazem odwrócić od zadań obcych państwu. Takiem zadaniem byłoby dążenie do jednolitości państwa pod względem wyznaniowym, do jedności religijnej kosztem innych społeczności religijnych, tępienie rozbieżności wyznaniowych, co sprzeciwiałoby się również prawu naturalnemu, prawu wolności osobistej. Jednostka nie jest obowiązana do posłuszeństwa władcy, jeśli ten przekracza prawa boskie i naturalne, które są podstawą życia społecznego. W owem przestrzeganiu praw boskich i naturalnych kryje się związek państwa z religją, pojęty w formie bardzo ogólnej. Zresztą państwo nie miesza się do sporów religijnych i zostawia swym członkom całkowitą swobodę sumienia.

Inny nieco pogląd na stosunek religji do państwa wypowiedział Jan Althus, profesor prawa i burmistrz emdeński, w pracy swej p. t.: *Politica methodice digesta*... (1603)[2]. Chociaż, jak Bodin, przyjmował, że celem państwa jest dobro całego narodu, choć, dochodząc przyczyn powstania państwa, doszukiwał się ich w uczuciach i potrzebach pojedynczych jednostek, przecież jako gorliwy kalwinista nie umiał wznieść się ponad stanowisko konfesyjne i wymagania religji uczynił decydującemi dla postępowania władzy państwowej względem obywateli. Dla zachowania jedności państwowej uważał za niezbędną jedność religji i dlatego oświadczał się przeciwko tolerancji, nietylko powołując się pod tym względem na Stary Testament (5 ks. Mojż. 13, 5), ale utrzymując, że wszelka wolność religijna podkopałaby wiarę i podważyła jedność państwa. Pomimo odmiennego od Bodina stanowiska Althusa względem tolerancji wyznaniowej, obaj zgadzali się w tem, że religja służyć powinna celom państwowym — zarówno wówczas, gdy, rozpryskując się na szereg

[1] W. Dilthey, op. cit., 274 i n.
[2] Höffding, op. cit., 56 i n.

wyznań, zaspokajała wewnętrzne potrzeby wszystkich jednostek, jak i wówczas, gdy stanowiąc jeden kościół, zmuszała wszystkich do poddania się mu bezwzględnie.

Wręcz odmiennym od tych dwóch stanowisk był pogląd, który głosił kościół katolicki, a wyraził najdobitniej Robert Bellarmin, jezuita, w dziele *De Controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (1581). Według tego poglądu państwo nie może zacieśniać swojej działalności do spraw natury doczesnej, ale musi także na równi z Kościołem dbać o zbawienie dusz swoich poddanych. Dla tego celu powinno ono podporządkować się Kościołowi i pomagać mu w jego dążeniach, przystosowując nawet swój ustrój wewnętrzny do zamierzeń i działań Kościoła. Ponieważ humanizm i reformacja przez rozbudzenie świadomości religijnej wywołały szereg nowinek, niezgodnych z nauką Kościoła, za czem poszło wyłamanie się z pod karności kościelnej i anarchja społeczna, ponieważ wybujały indywidualizm rozluźnił spoidła wewnętrzne, należy wzmocnić władzę zwierzchniczą, usunąć różnice w wierze, przywrócić dawną jedność kościelną, skończyć z tolerowaniem różnych wyznań, będących poprostu — herezjami.

Jak widzimy, pogląd ten, odnoszący się wrogo do reformacji, nie liczył się zupełnie z nowemi dążeniami duszy ludzkiej, nie brał w rachubę nowych sił, zaznaczających się coraz dobitniej w życiu państw i społeczeństw, ale, stojąc na stanowisku dawnej supremacji Kościoła, pragnął ją widzieć z powrotem, zdobytą choćby kosztem prześladowań i represyj. Nic dziwnego, że tam, gdzie rej wodzili jezuici, zwolennicy tego poglądu, nietolerancja święciła swój tryumf — wbrew wszelkim głosom nawołującym do miłości i zgody.

Jest rzeczą jasną, iż Przypkowski, stojąc na gruncie indywidualizmu religijnego, musiał uświadamiać sobie niebezpieczeństwo tego rodzaju zapatrywań — i to nietylko dla życia religijnego jednostek, ale i dla siły wewnętrznej i znaczenia zewnętrznego państwa. W polemice z Cichovius'em [1], z Breen'em [2], a po części i z Niemiryczem [3] wypowiedział on też swój pogląd, będący zupełnem przeciwieństwem wyłuszczonego powyżej stanowiska Kościoła.

[1] *Opp.*, 442—443. [2] *Opp.*, 629, 634, 657. [3] *Opp.*, 595—6.

Według Przypkowskiego pomiędzy zadaniami religji i państwa istnieje zasadnicza różnica. Zadania religji sięgają poza świat doczesny — w myśl słów »królestwo moje nie jest z tego świata«, zadania państwa ograniczają się do życia doczesnego i służą głównie bezpiecznemu rozwojowi jednostek. Wskutek tego pomiędzy państwem a religją nie mogą istnieć żadne starcia ani żaden przedmiot sporu. Pomimo atoli tej rozbieżności zadań zachodzi tak ścisły związek religji z państwem, że cokolwiek szkodzi państwu, musi zarazem przynieść szkodę religji. »Ktokolwiek podważa stan ojczyzny, tem samem ciężko wykracza przeciwko religji« [1]. Związek ten tłumaczy Przypkowski tem, że tylko pod osłoną państwa mogą jednostki rozwijać spokojnie swoje życie religijne, jak z drugiej strony tem, iż religja wśród innych poleceń i powinności, któremi wiąże umysły i sumienia ludzkie, umieściła obowiązek, ciążący na wszystkich i na każdym zosobna względem Ojczyzny i Rzpltej, i zabroniła występków przeciwko prawom ojczystym czy też urzędom, praw strażnikom, uznawszy ich władzę i nakazawszy posłuszeństwo z powodu obawy nietylko kary świeckiej, ale i boskiej. Tymczasem przeciwko tej tak oczywistej prawdzie »złość ludzka« narzuca się z niebacznem zdaniem, iż nie religja Rzpltej, ale Rzplta raczej religji, jako godniejszej od siebie, powinna ustępować i służyć, i wnioskują z tego, że można i powinno się religję rozszerzać nawet z największą szkodą i krzywdą Rzpltej [2]. To pozoruje się tem piękniej tą oczywistą prawdą, iż w razie, gdyby względy Rzpltej sprzeciwiały się istotnie względom religji, Rzplta powinna ustąpić religji, a posłuszeństwo ludziom — posłuszeństwu, które się należy Bogu. Przypkowski wykluczał tego rodzaju możliwość i uważał, że ci, którzy, umieszczając i rozszerzając władzę religji w granicach Rzpltej, mają odwagę siać między niemi szkodliwe spory, czynią to tylko dla własnej korzyści. Kościół był dlań związkiem duchowym z Chrystusem, i wówczas nawet, kiedy mówił o kościele zewnętrznym, kładł nacisk jedynie na treść wewnętrzną, na stopień urzeczywistnienia, wcielenia w życie nauk Chrystusa, a odrzucał do pewnego stopnia stronę obrzędową i instytucjonalną religji, dlatego też podobne stanowisko potępiał jako szkodliwe dla samej religji,

[1] *Opp.*, 442. [2] *Opp.*, 443.

albowiem, zdaniem jego, podsuwało ono mniemanie, obciążające ją hańbiącem podejrzeniem, że szuka raczej doczesnych, niżli wiecznych, korzyści [1]. — Już z pojmowania zadań państwa przez Przypkowskiego wynikało, że w sprawach religijnych powinno ono stać na gruncie równouprawnienia wszystkich wyznań, iść po linji tolerancji religijnej, która jest nakazem mądrości politycznej, wskazaniem racji stanu. Jeśli bowiem najwyższem dobrem jest wolność, jeżeli jedyną strażniczką i karmicielką tej wolności jest równość, w takim razie państwo musi dbać o to, ażeby żadne różnice prawne nie dzieliły obywateli, by żadna w niem nie panowała bojaźń, prócz bojaźni prawa. Musi ono być matką dla nich, nie macochą, gdyż nigdy długo nie trwa wierność względem ojczyzny ze strony tych obywateli, którzy równie dobrze mogą żyć poza granicami ojczystemi. Albowiem nic zaprawdę nie istnieje przykrzejszego nad postanowienia, wskutek których pewnej części obywateli gorzej jest w ojczyźnie, niż u obcych [2]. Jakim bowiem zastawem możnaby zachować miłość, jakim strachem utrzymać w karbach tych, którym dla szczęśliwszego życia potrzeba wygnania? Działalność państwa musi mieć na celu jedynie dobro obywateli, by podobały się im warunki ich życia i by nienawidzili czy lekceważyli życie pod obcemi prawami; przekonanie, że nigdzie poza ojczyzną nie ostoi się ich godność i wolność — to dopiero będzie owym najściślejszym węzłem wierności i miłości, który ich zwiąże z ojczyzną [3].

Wrogiem wolności, a zarazem burzycielką podstaw państwa jest nietolerancja. Albowiem nietylko posiadanie wolności nie byłoby pozbawione obawy, ale sama wolność nawet nie pozostałaby nienaruszoną, gdyby czyto wojną, czy tem, co jest przyczyną wojny t. j. prawami, karami i gwałtem, zmuszano obywateli do religji [4]. Nietolerancja używa różnych obsłonek, by nie ukazać swego prawdziwego oblicza. Lubi ona przybierać pozory racji stanu, chociaż wówczas to, co ludzie nazywają racją stanu, nie zasługuje na tę nazwę, ponieważ jest fałszy-

[1] *Opp.*, 443. [2] *Opp.*, 408. [3] Tamże.

[4] *Opp.*, 409. Tymczasem oddawna »invaluit in populo Chr. prophana et crudelis factio, quae Christi Ecclesiam ferro atque ignibus atrociter depopulata eius se tamen nomine, caeteris exclusis, sola immerito venditat«. *Opp.*, 432.

wym i nieprawym jej pretekstem, a nie prawdziwą racją stanu, która nigdy nie łamie sprawiedliwości, będącej utrwaleniem i umocnieniem wszelkiego stanu[1]. Najczęściej atoli chowa się ona pod »sumienia i religji praetext«.

Z pretekstem tym rozprawia się Przypkowski, pragnąc wykazać całą jego obłudę. W zakończeniu swej broszury przeciw Starowolskiemu nazywa go zawsze pozornym a rzadko prawdziwym i twierdzi, iż »przezeń ludzie, subtelnie Pana Boga oszukać usiłując, grubo siebie samych zawodzą i oszukiwają. Rozumiejąc bowiem abo przynajmniej w ludzi wmawiając, iż to jest najprzedniejsza u Boga przysługa: brać się o krzywdę Bożą, czynią to tak inordinate, że w tym nad wszytkich inszych i Boga i bliźniego krzywdzą. Bo która większa krzywda od śmiertelnego człowieka Boga potkać może, jako kiedy on tego gwałtem dokazuje, że go ludzie barziej niżeli samego Boga słuchać muszą? Która krzywda bliźniego, jako kiedy go przymuszają prześladowaniem, aby wbrew (jako rozumie) Bogu swemu i własnego swego wiecznego zbawienia obżałować musiał?« Władzę nad sumieniami Bóg jeden tylko posiada i nie wolno na nie bezkarnie targnąć się człowiekowi.

Bardzo wyraźnie zaznaczał to Przypkowski w swej *Apologia exulum Poloniae ad Sereniss. Electorem Brandeburgensem.* Nazywał on tam władzę państwową obrońcą i opiekunem Kościoła, lecz przeciw dokonanemu gwałtowi, a nie przeciwko wkradającym się błędom. »Ad mentes et conscientias mortalium — pisał — ius aut potestas Magistratus non pertingit«[2]. Walka z błędami należy do tych, którzy są zbrojni w broń duchową t. j. naukę i słowo Boże, a więc do pastorów i doktorów Kościoła. Tą tylko bronią należy posługiwać się w walce religijnej. Nie uważa tego za złe Przypkowski, gdy się sumienia »racjami i perswazjami głaska i namawia«, ale »na sumnienia racjami nieprzekonane gwałtem i uciskiem następować, jestto wdrażać się w swobodne serca i animusze ludzkie, aby się barziej na wolę i powagę ludzką, niżeli na dictamen sumnienia dobrego, a zatem na wolę i bojaźń Bożą oglądały«[3].

Uznając swobodę sumień za podstawową zasadę wewnętrznej polityki państwa, Przypkowski nietylko oświadczał się

[1] *Opp.*, 443. [2] *Opp.*, 452.
[3] *Prawdziwe Objaśnienie...*

za tem stanowiskiem, które, jak Bodina, wyznaczało państwu odrębne zadania i sprzeciwiało się wprzęganiu go do służby kościelnej, ale nadto domagał się wzięcia w opiekę ze strony państwa grup słabszych przed zniszczeniem ich i wchłonięciem przez silniejsze. Wychodząc z przekonania, że zadowolenie wszystkich obywateli jest jednym z najważniejszych czynników rozrostu i potęgi państwa, ostrzegał Przypkowski władze państwowe przed skutkami nietolerancji zarówno wewnętrznemi, jak i zewnętrznemi.

Jakie nieszczęścia sprowadza na państwo nietolerancja, występująca pod pretekstem religji, przedstawiał Przypkowski obszernie w *Panegiryku*, poświęconym królowi polskiemu, Władysławowi IV. Wymieniał on tam szereg państw, w których ów pretekst religijny smutną nienawiścią uzbroił obywateli ku ich własnemu nieszczęściu i pokłócił w sposób niebezpieczny z sobą ludy i królów. Wskazywał Francję, pierwszą co do godności i potęgi po cesarstwie rzymskiem, i, wspominając wojny religijne, które ją nękały, pytał: »Któżby uwierzył, że pół wieku spędzono wśród tych nieszczęść, z powodu których główna prowincja Europy, zniszczona i mocująca się długo ze swym losem, z trudem uniknęła niebezpieczeństwa ostatecznej zguby?« [1]. Wskazywał dalej Niderlandy, które, tą samą żagwią religijną zapalone, płonęły niemal przez lat 70 ogniem nieszczęsnej wojny, Niemcy, w których niema tak zacisznego kąta, gdzieby nie dotarła owa zaraza, wreszcie zamieszki czeskie i węgierskie, które wywołał ten sam pretekst religijny, — a obejmując ogrom nieszczęść przezeń spowodowany, pisał: »Nie można sobie wyobrazić nic straszniejszego nad obecne widowisko, gdy z tak wielką gwałtownością potykają się z obydwu stron obrócone przeciw sobie siły Europy... Którakolwiek bowiem ze stron walczących wyjdzie zwycięsko, musi się obawiać jeszcze oddziałów sprzymierzeńców, świadomych, iż cudza klęska im samym grozi niebezpieczeństwem« [2].

Przedewszystkiem jednak niebezpieczeństw nietolerancji dopatrywał się Przypkowski w tem, że nie można żadnych prób przedsięwziąć z powodu religji w najbardziej nawet odległych stronach, by niemi nie zainteresowali się inni współwyznawcy

[1] *Opp.* 408. [2] Tamże.

poza granicami kraju. Stąd słabsi, licząc nietylko na ukryte wszędzie zasoby. ale na otwartą pomoc, nadwątlają dolę potężniejszych. Dlatego wojny, które z początku wydają się bardzo łatwe do ukończenia, wobec niepewnego powodzenia ciągną się nieraz bardzo długo, podczas gdy prywatne spory poszczególnych krajów zmieniają się w walki publiczne stronnictw [1].

Jeśli Przypkowski wspominał o groźnych następstwach wojen religijnych, jeśli przytaczał nawet zbyt znane wówczas wypadki, czynił to dlatego, by wskazać, jaką troską i niebezpieczeństwem dla królestw i rządów jest religja broniona wojną, a bogobojność — bezbożnością. Pokój i zgodę obywateli, dobrobyt państwa, a nawet jego wielkość może stworzyć jedynie swoboda wiary i sumienia, i to nie ta zewnętrzna tylko, na której straży stoją prawa, ale swoboda ducha, niekrępowana możność rozwoju wewnętrznego jednostek [2].

W przeciwstawieniu do ciemnych obrazów, które Przypkowskiemu nasunęła nietolerancja, oraz dla kontrastu, jak doniosłe skutki dla państwa może sprowadzić całkowita swoboda sumień, owa równowaga między dążeniami państwa a życiem religijnem jego obywateli, wskazywał on Polskę. Polska na rubieży dwóch światów i dwóch kultur, zachodniej i wschodniej, była jakby rycerzem i piastunem wolności. »Cóż innego bowiem — czytamy [3] — przyczyniło się do potęgi i wzrostu tej Najjaśniejszej Rzeczypospolitej, jeśli nie wzajemna zgoda tylu najdzielniejszych ludów, które w ciało jednego państwa zrosły się i związały w sposób nadzwyczajny? Jakaż to zaś ponęta zwabiła do zjednoczenia się w jednej Rzpltej tyle narodów krwi ruskiej, litewskiej i niemieckiej, rozdzielonych tak wielkiemi przestrzeniami, różniących się prawami, różne mających charaktery, rozerwanych wierzeniami, niezgodnych usposobieniem i skłonnościami, mówiących odmiennym językiem i wrogich sobie tak bardzo z powodu krzywd wzajemnych i odziedziczonych? Otóż owo gorące przekonanie o wolności, dzięki któremu nawet ludy pokonane uważały za dogodne dla siebie zakończyć raz wojny.

[1] *Opp.*, 409.

[2] Por. co o konieczności swobody dla życia religijnego pisze Przypkowski w odpowiedzi Niemiryczowi, str. 595—596.

[3] *Opp.*, 407.

Ten najpewniejszy i stały rodzaj zwycięstwa wymyślili nasi przodkowie, by nie mogli nigdy nim gardzić nawet zwyciężeni. Nie o to bowiem zabiegali, by ilością poddanych, ale liczbą rządzących powiększyli swe siły, i nie do zniszczonego szczęścia, ale do zdobyczy zwycięstwa powołali poddanych, a ocalonych zniewalali nie służyć, ale żyć w swobodzie«[1]. Dzięki temu urosła potęga Polski, jeśli zaś nie żyjemy »in opulenta pace«, lecz wśród ustawicznego szczęku broni — to dlatego, że jesteśmy dotąd wałem Europy, stojąc na straży spokoju innych przeciwko tyrańskwu i barbarzyństwu bardzo dzikich ludów. Ta wolność i swoboda jest też według Przypkowskiego najlepszym środkiem przeciw wszelkim zakusom przewrotowym. »To jest jedyne lekarstwo na tę najzgubniejszą zarazę, która pustoszy ościenne kraje«[2].

Przypkowski, wynosząc wolność, brał ją oczywiście w znaczeniu ogólnem, a nie w znaczeniu jedynie wolności politycznej. Z wyłuszczonego powyżej związku religji z państwem wynikało, iż zachowanie i obrona wolności sumień jest podstawowym warunkiem wolności politycznej. Wolność religijna ustala bowiem i podtrzymuje wolność polityczną. Po zniesieniu wolności religijnej niema również miejsca dla wolności politycznej, zamiast niej bowiem nastaje niewola, gnębienie niewinnych, nękanie śledztwem podejrzanych — słowem, »zaraza i choroba hiszpańska«. Niektórzy nie znoszą cudzej wolności sumienia, powodując się gorliwością dla swej własnej religji, inni zaś, prześladując drugich, nie zdają sobie sprawy, że tem samem szkodzą zarówno religji jak i sumieniu[3]. Gdziekolwiek bowiem panuje gwałt i ucisk, chociażby się zwalczało Antychrysta słowem i pi-

---

[1] »Sapientius id quidem — czytamy dalej (*Opp.*, 407) — simul et aequius quam Romani olim: qui quam nos etiam devictis ultro dedimus civitatem, ne socius quidem, quorum armis et viribus orbem fregerant, nisi multo sanguine compulsi concedere voluerunt. At nos civium, quam servorum, aut sociorum multitudine ac robore Rempubl. subnixam esse maluimus: simulque gustu libertatis semel alienigenis praebito, plures, etiam integros et intactos populos, ad earundem legum traximus societatem«.

[2] *Opp.*, 409.

[3] »Quanto melius religioni suae consulerent, si eam ultro ac libenter receptam quam per vim et metum extortam esse malent. Dedecus et ignominia est religionis, quoties ad eam adigi opus est necessitate et violentia«. *Opp.*, 453.

smem, kazaniami i złorzeczeniami, tam jest przecież prawdziwe jego panowanie.

Wychodząc z tego przekonania, uważał Przypkowski miłość i tolerancję za jedyną podstawę bogobojności i świątobliwości, a zarazem za istotę nauki Chrystusa[1],—i na tej tylko podstawie pragnął budować stosunek wzajemny religji i państwa.

III. O szczerość wewnętrzną

Prześladowania religijne, których widownią stała się Europa z rozszerzeniem się ruchu reformacyjnego i jego rozpadnięciem się na szereg różnych odłamów, przyniosły z sobą, prócz najrozmaitszych szkód prywatnych i publicznych, i to zło, że mniej odważni taili swoje prawdziwe przekonania, ukrywali wątpliwości, by zaś uniknąć podejrzeń, trzymali się pozornie wyznania religijnego, mającego w danej chwili przewagę. Wytworzył się tym sposobem faryzeizm, obłuda, pokrywana uczęszczaniem do kościołów, zachowywaniem obrzędów i spełnianiem praktyk religijnych. Wobec coraz to nowych i coraz bardziej sprzecznych poglądów nie brakło nawet takich, którzy, nie wiedząc, na którą przechylić się stronę, popadali w sceptycyzm i indyferentyzm religijny, lub, wątpiąc we wszystko, stawali się ateistami; niejednokrotnie zaś zarówno pierwsi jak i drudzy przybierali maskę obowiązującej religijności, by nie narazić się władzy świeckiej czy duchownej i nie zapłacić za bezbożność śmiercią, wygnaniem lub więzieniem. Inni o wrażliwszem sumieniu, jakby dla usprawiedliwienia się sami przed sobą, stwarzali sobie specjalną doktrynę, która miała ich uwolnić od skrupułów moralnych.

To zachowanie się nie uszło jednak uwagi teologów, i nieraz w wieku XVI i XVII słychać było głosy nietylko nad tem bolejące, ale zarazem wskazujące przyczyny i usiłujące położyć kres złemu. Jan Wigand, teolog niemiecki XVI wieku, próbował nawet scharakteryzować owych ludzi, których obejmował jedną nazwą »epikurejczyków«, w książeczce, wydanej w roku 1560 pt. *De neutralibus et mediis. Libellus utilis et necessarius.*

Wyjaśniając, iż pod mianem »epikurejczyków« rozumie

[1] *Opp.*, 437.

tych, którzy »prawdę ewangeliczną naginają dowolnie do swych prywatnych korzyści«[1], rozróżniał on t. zw. neutralistów od tych, których nazywał »medii«. Pierwsi, »wobec braku zgodności dogmatów, kiedy mianowicie dwie doktryny nietylko w rzeczach obojętnych, ale i w najważniejszych artykułach wiary do tego stopnia różnią się między sobą, iż powstają ostre spory pomiędzy ludźmi na najwyższych stanowiskach, nie oświadczają się otwarcie za żadną stroną, lecz pozostają w pośrodku, jużto gardząc jedną i drugą i tworząc sobie dowolnie prywatne jakieś przekonania, jużto czekając określenia dogmatów od jakiegoś ogólnego soboru«[1]. Nie są to ludzie z najniższych warstw ani zupełnie prości — pisze Wigand; wyróżniają się oni wśród innych darami umysłu i nie chcą, by ich ganiono czy potępiano. Drudzy nie zachowują się bynajmniej neutralnie, ale też nie zajmują żadnego stanowiska: to udają katolików, by zyskać sobie ich łaskę i nie narazić się na niebezpieczeństwo, to ewangelików, by nie zdawało się, że czynią cośkolwiek przeciwko uznanej prawdzie. Są jeszcze i inni, którzy »nie przychylają się do żadnego dogmatu, i to umyślnie, i gardzą jedną i drugą stroną, t. j. papieską i ewangelicką, żyją według swej woli i upodobania, czyli poprostu bez żadnej religji i troski o prawdę«[2], albo tworzą sobie własną religję, której trzymają się z uporem — i ci to są naprawdę epikurejczykami i bezbożnikami. Inni udają tylko ewangelików, w duchu zaś pragną restytucji papiestwa, nie mają jednak odwagi głośno tego mówić, i stąd ich obłuda. Takich samych obłudników posiada również katolicyzm. Od tych różnych grup neutralistów i medjalistów oddzielał Wigand »słabych, uczących się«, którzy trwożliwie szukali prawdy, lecz nie mogli jej znaleźć. O wszystkich zaś sądził, iż pochodzą »ex una palude... ex inscitia crassa vel ex securitate et contemptu verbi Dei«[3].

W tem krótkiem zdaniu wyrażał Wigand wszystkie przyczyny, które, jego zdaniem, wywołały różne rodzaje stanowisk, nieszczerych, chwiejnych, a nawet wrogich chrześcijaństwu. Z argumentów, jakie wysuwali obrońcy tych stanowisk, a które

---

[1] Op. cit., 8—9. [2] Op. cit., 10.
[3] Op. cit., 13.
[4] Op. cit., 18.

Wigand zwalczał, wynika, że ci przyczyn tych uznać nie chcieli i przeczyli, jakoby nimi powodował oportunizm czy obawa. Na zarzuty bowiem odpowiadali pytaniem: »Jakież to powstanie zamieszanie, jeżeli każdemu będzie wolno wypowiedzieć swe zdanie o sporach religijnych«?[1] Co chcieli tem pytaniem zaznaczyć, czy to, że subjektywizm religijny, który wywołał ruch reformacyjny, rodząc zamieszanie, niecąc walki i prześladowania, zmusza ich do ukrywania myśli i przybierania postawy sprzecznej z sumieniem i prawdą, czy była to tylko złośliwa ironja, w dalszym ciągu maskująca ich nieszczerość — niewiadomo; w każdym razie neutralność ta nie była snać objawem rzadkim, skoro podejmował z nią walkę Wigand.

Blisko sto lat później Mersenne, bolejąc w liście do Ruara[2] nad walkami religijnemi i zanikiem miłości chrześcijańskiej, oraz skarżąc się, iż »żywa religja chrześcijańska upada«[3], wspomni również o tych, którzy uważają, że wyznanie zewnętrzne, polegające na posłuszeństwie rozkazom władz kościelnych, jest wystarczającą oznaką wiary, ponieważ »wiara wewnętrzna« nie jest w naszej mocy; ponadto wymieni także takich, którzy przypuszczają nawet, że »wszelka religja jest fikcją, i wynalezioną przez ludzi przebiegłych: z nich powstają ateści, którzy znoszą nietylko Opatrzność, ale i samego Boga«[4]. A wszystkie te i inne skrajne objawy myśli religijnej czy zupełnego jej zaniku będą według niego wynikiem odrzucenia autorytetu, oparcia się człowieka na sobie samym.

Chociaż oba te świadectwa, w tak różnym powstałe czasie, zgodne są w stwierdzeniu samego faktu, różnią się jednak wielce w jego wyjaśnianiu. Podczas bowiem gdy Mersenne nie uznawał nowych sił życia duchowego, Wigand, przeciwnie, zbyt idealizował ruch reformacyjny, by mógł widzieć jego ciemne strony, rodzące obłudę i nieszczerość. Tymczasem nie ulega żadnej wątpliwości, że to owa atmosfera nieufności, wzajemnych podejrzeń i oskarżeń, nietolerancja i nienawiść wyznaniowa wywołała te objawy, tak gorszące ogromnie ówczesnych teologów. Że w tej atmosferze należy doszukiwać się przyczyn

---

[1] Op. cit., 101.
[2] Cent. I, ep. 50 (Zeltner, op. cit., str. 195—199).
[3] Op. cit., 197. [4] Tamże.

neutralizmu, a nawet i ateizmu, wskazuje to niedwuznacznie list, który nam Przypkowski dochował[1], a z którego dowiadujemy się, że owi neutraliści wytworzyli sobie odrębną doktrynę, mającą im służyć za tarczę.

Niestety trudność ustalenia, kim był ów autor listu podpisanego literami F. M., z jakiej pochodził narodowości, w jakich obracał się kołach, nie pozwala nam na dokładniejszą charakterystykę owej grupy ludzi, która, zamiast pójść drogą walki o wolność religijną, wolała przystosować się zewnętrznie do wymagań kościołów, byle tylko uniknąć prześladowań i represyj. Brak ten atoli wynagradza nam treść listu. Dzięki niej możemy dokładniej poznać argumenty, jakiemi oni bronili swego postępowania wobec ludzi, do których mieli pewne zaufanie. Bo — że się ze swemi poglądami kryli, dowodem prośba autora listu, skierowana do Przypkowskiego, o tajemnicę przed tymi, którzy, »czego nie rozumieją, szarpią«[2]. Zaufanie, jakie posiadał do naszego autora, oraz świadomość, że on »ponad tłum wyrasta mądrością«, sprawiły, że się mu zwierzał spokojnie ze swych myśli, chociaż dokładniejsze omówienie owych kwestyj zostawiał do osobistej z nim rozmowy, gdyż — jak pisał — »genjusz naszego wieku nie jest jeszcze do podobnych rzeczy dojrzały i nie można ich rozpowszechniać bez rozjątrzenia tylu ludzi, których dotyczą«[3].

Stanowisko swoje formułował on w sposób następujący: »Od chwili, gdy zacząłem rozważać sprawy bez uprzedzeń, uznaję ogólną Opatrzność Bożą, nie stawiając wyżej żadnej sekty pod względem nieomylnej pewności wiecznego zbawienia. I mogę z czystem sumieniem poddać się władzy jakiejkolwiek religji chrześcijańskiej bez różnicy w sprawach zewnętrznych tak, że, jak długo mi pozwala pozostać w tej lub owej stan rzeczy i rząd Boskiej Opatrzności, dla nikogo z tych, którzy do tego samego kościoła należą, nie mogę być czyto przedmiotem zgorszenia, czy też uchodzić w oczach jego za heretyka, ponieważ spraw tajemnych żaden kościół nie osądza i nikomu nie można zdawać sprawy, prócz samego Boga, z we-

[1] *Opp.*, 600—601. [2] *Opp.*, 600.
[3] *Opp.*, 602.

wnętrznego w głębi serca i duszy kultu i czci tegoż«[1]. Uderza nas w tych słowach przeciwstawienie strony zewnętrznej religji wewnętrznemu kultowi Boga, pojętego bardzo ogólnie jako »Opatrzność«. Kult wewnętrzny ma tę, według autora listu, wyższość nad kultem zewnętrznym, że jako niewidoczny może się rozwijać w zupełnej swobodzie, równocześnie zaś nie daje żadnego powodu do rozdźwięków czy tarć ze współwyznawcami, z którymi zachowuje się te same obrzędy i zwyczaje. Autor pragnąłby dzięki temu rozróżnieniu stanąć niejako ponad wyznaniami, i dlatego zastrzega się, że nie ma bynajmniej zamiaru tworzyć nowej sekty, gdy już się ich namnożyło więcej, niż potrzeba. Pragnienie jedności religijnej, które przytem wypowiada, wskazywałoby, że źródłem całego jego toku myśli było rozgoryczenie, wywołane walkami kościołów i objawami nietolerancji. Rozgoryczenie to jednak zaprowadziło go zbyt daleko, bo aż na stanowisko, od którego był tylko krok jeden do negacji wszelkiej religji.

Wszelki ruch religijny — jak słusznie podnosi Delacroix[2] — zmierza do powagi, a zarazem do ucieleśnienia swego przedmiotu w formach zmysłowych, by uczynić tę powagę — zewnętrzną i widzialną; tymczasem u autora listu napróżno szukalibyśmy któregokolwiek z tych elementów. Jego kult wewnętrzny nie ma również nic wspólnego z mistycznem oddaniem się czy zatopieniem się w Bóstwie. Krótki obraz własnej ewolucji religijnej, jaki kreśli, wskazuje, iż metoda kartezjańska wątpienia, zastosowana przezeń do religji, nie dopomogła mu bynajmniej do należytego uzasadnienia »fidei implicitae«, poderwała w nim natomiast zbyt silnie podstawy wiary chrześcijańskiej. »Dziwne mi się wydawały z początku — czytamy w jego liście[3] — tak liczne w kulcie Bóstwa podziały, podziały i dzielenie tych ostatnich na jeszcze drobniejsze części. Kiedy nie mogłem oznaczyć żadnej innej tego przyczyny, prócz tej, że jedni z powodu łatwowierności rzeczy niepewne biorą za pewne, inni z powodu ambicji zmieniają prawdy w coś wręcz

[1] *Opp.*, 600. Prof. Grabowski (op. cit., 461) na podstawie tych słów, mylnie odniesionych do Przypkowskiego, doszedł do fałszywego wniosku, nazywając stanowisko jego deizmem.

[2] *La Religion et la foi*. Paris 1922, str. 8.

[3] *Opp.*, 600.

przeciwnego, jedno zaś i drugie zwiększa się z następnem pokoleniem (ponieważ wszyscy to, co od innych zaczerpnęli, powtarzają zwykle, jak skały samotne jakiś dźwięk odbity z większym łoskotem) szedłem dalej i, odłożywszy na bok to wszystko, co mi wpojono od dzieciństwa, tak jak gdybym tego nigdy nie słyszał, lub raczej zakładając, że to wszystko, co słyszałem, jest fałszywe, badałem przedewszystkiem, czy Pismo, które mi podawano za słowo Boże, jest prawdziwe i święte«. I cóż przyniosło mu to badanie? Oto, porównując Pismo z Talmudem. z Alkoranem i wszelkiemi tradycjami, jakie tylko przekazała historja, doszedł do przekonania, że zgodne jest ono z prawdą i rozumem, a ponieważ nic lepszego od Pisma St. i N. Testamentu nie zdołali ustanowić ani Minos Kreteńczyk, ani Likurg u Spartan, ani Solon u Ateńczyków ani Numa, Tullus, Ancus, Serwiusz, a potem Decemwirowie, prawodawcy XII tablic u Rzymian, uważał, że bardzo słusznie wszystkie kościoły chrześcijańskie wielce je cenią jako święte i niebieskiego pochodzenia. Samo zestawienie nazwisk wystarcza, by spostrzec, czego szukał autor listu w Piśmie i co tak wysoko stawiał. Zaznaczał on to zresztą sam, gdy, narzekając, że zarozumialcy do tego stopnia pobałamucili mniej roztropnych, iż jak niegdyś we filozofji tak obecnie w teologji niema takiego absurdu, któregoby jakaś sekta uparcie nie broniła[1], to jedno tylko uznawał, iż Boga trzeba się obawiać, chociaż go nikt z ludzi nie widział i żaden rozum ludzki nie jest w stanie pojąć Jego majestatu, a bliźniego trzeba miłować jako obraz niewidzialnego Boga. W tem jednem też tylko zgadzają się wszyscy, tego również jedynie można się nauczyć, badając poważnie i bez stronniczości wszelkie spory teologiczne. — Ostatecznie więc metoda porównawcza dawała mu tak ogólne rezultaty, iż z bogatej treści religijnej zostawało tylko przeświadczenie o istnieniu Boga i konieczności miłości bliźniego, a kult wewnętrzny ograniczał się do uczucia pokory i do modlitwy, by Bóg, zapomniawszy z litości o naszych upadkach wynikłych ze słabości, pozwolił nam żyć według Swej woli, którą objawił zarówno prostym, jak i uczonym

W przeciwstawieniu do tego nacisku, jaki kładł na stronę

[1] *Opp.*, 601.

moralną religji, żadnego nie przywiązywał znaczenia do strony obrzędowej, uważając ją raczej za »polityczne, niźli duchowe węzły społeczności«[1]. Nie zaprzeczał wprawdzie, że niektóre z obrzędów są bardziej zgodne z Pismem, aniżeli inne, sądził jednakże, że te »więzy zewnętrzne«, owa, jak ją nazywał, »larva pietatis«, która zwodzi ludzi swą zewnętrzną postacią, jest bez wartości, jeśli się nie jest uczciwym. Wobec tego odrzucenia strony zewnętrznej religji zdawałoby się, iż autor konsekwentnie będzie zwolennikiem nieprzestrzegania w życiu codziennem religijnych obrzędów, chociaż je wszyscy do treści wiary włączali. Tymczasem wręcz odmienne stanowisko autora dowodzi, iż motywy, które nim kierowały, były silniejsze od jego rozumowań.

List jego pełen jest narzekań na wpajanie drugim własnych przekonań z wielkim hałasem oraz przy pomocy gwałtu. Otóż charakterystyczne jest, gdzie doszukiwał się on źródeł owego gwałtownego narzucania przekonań religijnych. Że istnieją tak wielkie różnice w poglądach — to rzecz całkiem naturalna, skoro poznanie metafizyczne jest niemożliwe, a jedni pysznią się swą uczonością, inni szukają jakiegoś zysku lub pożytku, wszyscy zaś usiłują przewodzić tym, w których wmówili swoje przekonania, sami sobie przypisując zuchwale znajomość całego Pisma i objawienie tajemnic[2]. Winne atoli są nie te jednostki, ale ludzie prości i nieuczeni, »qui eunt, qua itur«, którzy im silniej wierzą w naukę i świątobliwość swych nauczycieli, tem bardziej są skłonni do potępienia innych, nie podzielających z nimi tej samej wiary. Oni to bowiem, przekonani o swej niemożliwości błędu, tem pochopniej zgubne błędy przypisują innym. Jako przykład tej niewczesnej gorliwości religijnej i fanatyzmu, wskazywał autor listu angielskich entuzjastów, którzy, jakby szaleni czy obłąkani, biegając bez żadnego porządku i nieuważnie po ulicach, domach i kościołach, wygłaszają kazania, a kiedy ludzie nie chcą ich słuchać, usiłują nawrócić gęsi, konie lub owce. Zresztą wydawało mu się, że nawet najliczniejsze sekty i najbardziej trzymające się Pisma i rozumu, nie są wolne w pewnej mierze od szaleństwa... wszystkie bowiem pod tym względem są rozumu pozbawione, że Opatrzność bożą zamy-

[1] *Opp*, 600. [2] *Opp.*, 601.

kają w granicach jakoby koła magicznego swych kościołów, istniejących poza ich płotami skazują na piekło, a do myślących inaczej od nich, dlatego tylko, że myślą inaczej, pałają zawziętą nienawiścią[1].

To tak wyraźne potępienie nienawiści wyznaniowej, wstrzemięźliwość w zupełnem wypowiedzeniu się, choć — jak sam pisał[2] — mógłby »implere iustae molis librum«, prośba wreszcie o dochowanie tajemnicy owych zwierzeń, wskazują jasno, gdzie tkwiły powody, które kazały mu przystosować się pod względem zewnętrznym do kościoła, mającego poparcie władz politycznych, gdzie leżało wreszcie prawdziwe źródło jego neutralizmu. Chociaż pozornie usiłował szczerze uzasadnić swoje stanowisko, w gruncie rzeczy nie miał dość siły, by nienawiści wyznaniowej przeciwstawić wiarę w zdobytą wysiłkiem własnym prawdę, oraz nieugiętość charakteru, w zgodzie z własnemi przekonaniami kreślącego linję swego postępowania. Z obawy prześladowań nie wahał się przybrać maski obłudy, która zacierała granicę między prawdą i fałszem i w tem pomieszaniu mogła łatwo powieść na manowce ateizmu i pustki wewnętrznej. Jakkolwiek utrzymywał, iż odnośnie do kultu wewnętrznego Bóstwa starał się zawsze być tym samym i nie mógłby już zmienić swego zdania, chyba żeby mu Bóg całkiem rozum odebrał lub przemienił go, »darząc nowem światłem«. przecież w zupełności zmiany tej nie wykluczał, a »prostota serca«, która gotowa była przyłączyć się do wszystkich, jeśli tylko czcili majestat Boży, mogła różne jeszcze przynieść niespodzianki.

W każdym razie pogląd ten, nie przywiązujący żadnego znaczenia do strony obrzędowej religji, wobec organicznego związku obrzędów z treścią dogmatyczną, musiał konsekwentnie prowadzić do pomijania i lekceważenia różnic, istniejących u podstawy treści. a nawet do negowania samej treści, zwłaszcza iż pochopność do poddania się w razie potrzeby wymaganiom zewnętrznym kościołów musiała wytwarzać równocześnie chłód i obojętność dla religji. Tym sposobem wytwarzał się podatny grunt dla ateizmu, który jest nietyle negacją treści religijnej, co zanikiem uczuć religijnych.

Tak patrzał też na to Przypkowski, który, choć nie wy-

[1] *Opp.*, 601. [2] Tamże

mieniał nazwiska autora listu, uwzględniając jego prośbę, mimo to stanowisko jego zwalczał stanowczo jako »mamidło ateizmu wkradającego się do kościoła«[1]. Skłoniło go do tego zwłaszcza szerokie rozpowszechnienie się przybierania podobnej postawy wobec poszczególnych kościołów ze względów oportunistycznych. »Ita profecto frequens — pisał[2] — peccati huius usus inolevit, quod vulgo quibusdam piccolo peccadillo agnominatur (nihilaut non multum credere) aut iam vel in auriculari confessione sive per oblivionem sive per neglectum tanquam rei nullius momenti omittatur«. Najbardziej zaś oburzało go, że nie inny był cel tej nauki, jak — by wolno było każdemu, odłożywszy nabok wstyd i zlekceważywszy głos sumienia, zmieniać religję jakoby suknię z powodu doczesnych lub politycznych względów, i z jednej sekty przechodzić do drugiej bez wyboru, chociażby była najgorsza, jeżeli tylko w tym kraju, w którym przypadkowo jest stała nasza siedziba, religja ta kwitnie i panuje. To podporządkowywanie przez tę doktrynę względów religijnych »fizycznej korzyści« uważał Przypkowski tem bardziej za szkodliwe, że nie czyniło ono żadnej różnicy pomiędzy poszczególnemi sektami, jak gdyby wszystkie były jednakowo dobre, choć, zdaniem Przypkowskiego, wiadomem było, iż wśród tak wielu kościołów nie brakło i takich, które się w istocie sprzeciwiały woli bożej. Dlatego, by wykazać, jak złą i szkodliwą jest owa doktryna, napisał rozprawę p. t.: *Religio vindicata a calumniis Atheismi*[3], w której nietylko udowadniał całą błędność zapatrywań autora listu, ale zarazem wykazywał ich niebezpieczne skutki psychiczne i moralne.

Podstawowe założenie, z którego autor list wysnuł całą swoją doktrynę, widzi Przypkowski w twierdzeniu, iż niema zasadniczej różnicy pomiędzy sektami, jeżeli chodzi o nieomylną pewność wiecznego zbawienia. Ponieważ założenie to łączyło się z przekonaniem, iż żadna sekta nie może utrzymywać, że jest w posiadaniu prawdy bezwzględnej, możnaby przypuszczać, że to właśnie powątpiewanie w jej osiągnięcie wobec ówczesnego rozbicia religijnego zaprowadziło go na to stanowisko, którego

[1] Taki był też podtytuł odpowiedzi Przypkowskiego.
[2] *Opp.*, 601.
[3] *Opp.*, 601—617.

bronił w liście do Przypkowskiego. Ponieważ jednak przyjmował on ogólną treść religijną, nasuwa się pytanie, czy nie decydowała tu raczej owa metoda porównawcza, która stwierdzała częściową tylko zgodność w wierze różnych kościołów, aniżeli pewność o prawdzie artykułów wspólnych. Jeśli tak, wówczas kult wewnętrzny byłby czemś podmiotowem, czemś indywidualnie uwarunkowanem — i dlatego nie mógł być objektywnym łącznikiem pomiędzy jednostkami, zachowującemi te same zewnętrzne formy obrzędowe. Toteż ze swego podstawowego założenia wyprowadził autor wniosek, iż z żadną sektą nie wiąże nikogo tak mocny i trwały węzeł, by nie można go zerwać, ile razy tego wymaga położenie polityczne. Przypkowski atoli żądał jasnych i silnych argumentów dla wykazania owej »równości«, uważał bowiem, że sprzeciwia się ona zarówno rozumowi jak i Pismu[1]; a choć, podobnie jak i inni »bracia«, mniemał, iż prawdę zagubiono w rozważaniach filozoficznych i zatracono jej treść istotną, przecież miał to przekonanie, że z nadejściem reformacji odsłaniała się ona zwolna ludzkości, a w doktrynie Braci Polskich znalazła swój najczystszy wyraz.

Twierdzeniu autora o Opatrzności zarzucał, iż zapoznaje różnicę pomiędzy Opatrznością Boga jako mocą i ustawiczną troską, dotyczącą nietylko wszystkich stworzeń, ale i ludzi, zarówno dobrych jak i złych, a Opatrznością specjalną, dla której nie jest obojętna nasza postawa i działanie[2]. W tem odróżnieniu Przypkowskiego wyrażała się jego potrzeba bardziej osobistego stosunku do Bóstwa, stanowiąca istotę wszelkiej religji. Dlatego naigrawanie się autora z »anserinis concionatoribus« było dlań niezrozumiałe; uważał bowiem postępowanie tych ostatnich za konsekwencję zajmowanego przez autora stanowiska. Tem mniej zadowalał go kult wewnętrzny w pojmowaniu autora listu. Zdaniem Przypkowskiego wiara powinna być światłem promieniejącem na zewnątrz, przenikającem wszystkie uczynki i działania, powinna być wyrazem całego człowieka; w przeciwnym bowiem razie myśli, zamiary i przedsięwzięcia nasze, które nigdy nie są przedmiotem zewnętrznej obserwacji, będą jedynie jakiemiś »zarodkami«, a nie rozwijając się w sposób naturalny, zginą w samem swojem poczęciu.

[1] *Opp.*, 602.

[2] *Opp.*, 602—603.

Tymczasem takie połowiczne, niedokończone myśli ofiarują Bogu zwolennicy kultu wewnętrznego, z którym nadto łączą kult zewnętrzny, nietylko odeń odrębny, ale nawet sprzeczny, zapominając, że chęć podobania się ludziom musi zadawać kłam miłości Boga[1].

Ale i zapatrywania autora na formy kultu zewnętrznego wydają się Przypkowskiemu czemś bardzo dziwnem. Sposób zaś, w jaki on to przekonanie wypowiada, zasługuje wielce na uwagę. Wiadomo, że Bracia Polscy ograniczyli kult religijny do form jak najprostszych, jużto odrzucając czynniki niezgodne z ich poglądem na istotę religji, jużto nadając im odmienne znaczenie od powszechnie przyjętego. Jeżeli zgodzimy się za Delacroix[2], że kult religijny można sprowadzić do trzech głównych motywów: 1) wspominania zdarzeń świętych celem podtrzymywania życia uczuciowego, 2) potrzeby treści, któraby w postaci zmysłowej ucieleśniała wartości nadzmysłowe, i 3) akcji społecznej, przejawiającej się czyto w formie ekstatycznej czy metodycznej, — to odnośnie do Braci Polskich musimy przyznać, że motywy te w ukształtowaniu strony zewnętrznej ich religji zbyt różną odegrały rolę. Najsilniej zaznaczył się niewątpliwie motyw pierwszy, który ich poglądom na wieczerzę specjalny nawet nadał charakter; w sposobie odbywania tej ostatniej da się niezaprzeczenie stwierdzić działanie motywu trzeciego, dążącego do obudzenia i utrzymania wspólnoty i solidarności zbiorowej — obce są natomiast ich doktrynie niemal całkowicie pierwiastki magiczne kultu, wypływające z motywu drugiego Ponieważ pierwiastki te są istotnemi czynnikami wszelkiego kultu religijnego, brak zainteresowania się Braci Polskich zagadnieniami kultu można uważać za rzecz zupełnie naturalną. Istotnie bowiem musieli oni, kładąc nacisk na jasność i oczywistość przekonań religijnych, odrzucić elementy irracjonalne, łączące się z grą uczuć ciemnych i w grze tej jedynie całą wartość mające. Toteż nic dziwnego, że ich stosunek do pierwiastków magicznych kultu był negatywny i wrogi. I tem dałoby się do pewnego stopnia wytłumaczyć stanowisko Przypkowskiego wobec poglądów neutralisty, upatrującego w czynnościach obrzędowych, zwanych sakramentami,

[1] *Opp.*, 603. [2] Op. cit., 15.

polityczne raczej niźli duchowe węzły społeczności religijnej. Skoro bowiem, jak inni »bracia«, odrzucał obrzędy, nacechowane, zdaniem jego, bałwochwalstwem, nie mógł się zgodzić na ich zachowywanie, chociażby nawet motywy tego leżały poza sferą świadomości religijnej.

Główne atoli trudności widzi Przypkowski gdzieindziej. Źródłem ich jest związek, jaki zachodzi pomiędzy sferą działalności zewnętrznej a sferą przeżyć psychicznych [1]. Związek ten najsilniej, według niego, uwydatnia się w zakresie przeżyć religijnych. Dzięki temu związkowi obrzędy religijne nabierają duszy, otrzymują pewną wewnętrzną treść — i stąd żądanie, by się je wykonywało »z pobożnością, płynącą z najgłębszego serca i z tchnieniem szczerej duszy« [2]. Jeżeli autor listu twierdził, że same przez się nie mają one żadnej wartości religijnej, to dlatego, iż oderwał on je od wewnętrznego kultu, a tem samem pozbawił duszy i uczynił czemś zimnem i martwem. Nadto nie uświadomił on sobie należycie różnicy pomiędzy węzłami politycznemi a religijnemi. Pierwsze, czyniąc ludzi współobywatelami, ustalają wprawdzie pewną łączność pomiędzy jednostkami, które do tego samego należą państwa, ale łączność ta nie wkracza bynajmniej w życie moralne jednostki; jednostka, wchodząc w stosunek współobywatelstwa z innemi jednostkami, nie zawiera przez to samo z niemi »societatem in peccando« [3]. Może ona pozostać im obcą życiem swem i obyczajami. Wspólnota religijna sięga znacznie głębiej. Odpowiedzialność moralna zależy tu już nietylko od postępowania każdej jednostki zosobna, wzrasta ona przez sam fakt przynależności kościelnej, i już nie wystarcza należeć do dobrej sekty, lecz samemu trzeba być także dobrym. A »jeśli polityczne węzły powinny wiązać nietylko jawne działania i słowa, ale także najgłębsze uczucia i myśli nasze, tem bardziej duszy muszą dosięgać węzły święte i te, w których występuje majestat Bóstwa, a które sumienia ludzkie ściślejszym węzłem wiążą« [4]. Ten związek z jednej strony wewnętrzny pomiędzy religijnem życiem duchowem a obrzędami, z drugiej zaś moralny pomiędzy jednostkami tej samej społeczności religijnej, czynią z tych społeczności

[1] *Opp.*, 605. [2] Tamże.
[3] *Opp.*, 606. [4] *Opp.*, 605.

odrębne grupy, odcinają je od siebie wyraźną linją — i dlatego przystosowanie się, choćby zewnętrzne, jednostki do obcej społeczności religijnej, uważał Przypkowski za niemożliwe bez naruszenia tem samem jej podstawy wewnętrznej. Stąd też wyprowadzał wniosek, że nietylko od najlepszej sekty do najgorszej, ale zarazem od lepszej do gorszej przechodzić nie wolno. Potępiał on bez zastrzeżeń zasadę czynienia zła celem osiągnięcia dobra, zwłaszcza gdy tem dobrem był jedynie nasz pożytek[1].

Pomimo swego indywidualizmu religijnego, pomimo obrony prawa swobodnego myślenia i wierzenia, nie negował Przypkowski bynajmniej socjalnego znaczenia grup religijnych, wiążących jednostki pewną obrzędowością zewnętrzną, a przedewszystkiem związkiem moralnym, polegającym na kultywowaniu świątobliwości życia i na wzajemnem poczuciu odpowiedzialności, potępiającem »habitus peccati«[2]. Nie znaczy to jednak, by je na tej samej stawiał płaszczyźnie i lekceważył dzielące je różnice. Pod tym względem okazał się on niewzruszonym obrońcą doktryny Braci Polskich przeciwko zakusom podawania w wątpliwość szczerości dążeń religijnych, dopatrującym się przyczyn sporów jedynie w »bezwstydnej łatwowierności« i w »czczej ambicji«[3]. Kiedy autor listu temi właśnie względami tłumaczył, dlaczego kroczy drogą niezależną od wszelkich wyznań, Przypkowski wykazywał mu, jak dalece tego rodzaju doszukiwanie się w słabych stronach natury ludzkiej motywów ruchów religijnych jest szkodliwe i złe, i całkiem słusznie określał je mianem ateizmu. »Jeśli bowiem w jakiej sekcie jedyną przyczyną braku zgodności z innemi jest głupota lub złość, w takim razie żadna nie zasługuje, by do niej chrześcijanie stale należeli, gdyż wszystkie opierają się na podstawie fałszywej lub nieuczciwej. A jeśli można to wyrzucać i wytykać wszystkim istotnie sektom chrześcijańskim, gdzie należy szukać pewności i powagi całej nauki Chrystusa«[4]? Do czego prowadzą podobne przeko-

---

[1] Radził raczej iść za radą Juvenala (*Satyr.* 8), z którego następujące słowa przytaczał:

Phalaris licet imperet, ut fis
Falsus, et admoto dictet perjuria tauro,
Summum crede nefas animum praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas. (*Opp.*, 606).

[2] *Opp.*, 607. [3] Tamże. [4] *Opp.*, 608.

nania, wskazywało stanowisko samego autora, który, wzorem metody kartezjańskiej, odrzuciwszy wszystko, w co wierzył od dzieciństwa, zaczął wątpić nawet w powagę Pisma. Nie chciał przez to Przypkowski bynajmniej wykluczać łatwowierności i ambicji z możliwych przyczyn walk i odstępstw religijnych — wiedział, że istnieją jeszcze inne »złe« źródła owych zdarzeń, tak częstych w wieku XVII, — doświadczenia z r. 1658 w Polsce, jak i z poprzednich lat prześladowań Braci Polskich były dlań zbyt przykre, by o nich mógł zapomnieć. Nie obce mu były chyba również coraz częściej wówczas pojawiające się skargi na rozbicie chrześcijan, będące wynikiem ruchu reformacyjnego, jak i idące za tem coraz częstsze »nawrócenia«, w Niemczech zwłaszcza i we Francji [1]. Może przypuszczał, że poglądy autora listu są jakby odgłosem owych zarzutów, obniżających szczerość usiłowań poszczególnych jednostek, zmierzających do odnalezienia prawdy, bo, jakby w odpowiedzi na to, bronił tych, co poszli za wezwaniem Ducha, by z największą gorliwością unikać błędów i ciemności, by walczyć o prawdę i cnotę, gdyż »nigdy nie będzie zgody między Bogiem i szatanem, Chrystusem i Antychrystem, między światłem i ciemnością, między występkami i zacnością, między zbrodniami i cnotą, między prawdziwą religją a czczym zabobonem« [2]. Przeciwko skargom na rozbicie przypominał, iż skażenie prawdy wymysłami ludzkiemi i odebranie jej ludziom gwałtem było przyczyną, że nie wszyscy zaraz z tych, którzy ujrzeli pierwszy błysk światła, mogli odnaleźć dobry szlak prawdy — często próbowano dojść do niej bocznemi ścieżkami.

Do tych bojowników o prawdę zaliczał Przypkowski tych, którzy, opierając się jedynie na Piśmie, nic niepewnego, a tem mniej sprzecznego z niem nie brali za rzecz pewną, a wolni od wszelkiej ambicji i winy woleli cierpieć prześladowanie, niż wyrzec się prawdy. Można przypuszczać, że do nich i siebie także zaliczał. Życiem własnem dał zbyt oczywisty dowód szczerości dążeń religijnych Braci Polskich, które ich odcięły wrogo od wszystkich ówczesnych kościołów, — mógł więc nieco inaczej

[1] F. W. von Ammon, *Galerie denkwürdiger Personen, welche im XVI u. XVII u. XVIII Jahrh. von der evang. zur kathol. Kirche übergetreten sind.* Erlangen 1833.

[2] *Opp.*, 608.

patrzeć na nie, aniżeli autor listu, który, powołując się na zamieszanie i niepewność, wolał przybrać maskę obłudy, niżli pozbawiać się wygodnego spokoju. Dla tego spokoju usiłował zatrzeć różnice między wyznaniami. By mu dowieść omyłki, wskazywał Przypkowski nietylko różnice dogmatyczne między poszczególnemi wyznaniami i ich genezę, ale zarazem różnorodność stanowisk wobec strony etycznej religji. Kiedy autor listu, uzasadniając swoje stanowisko, podnosił zarzut, że każda z poszczególnych sekt przypisuje sobie bezwzględne posiadanie prawdy objawionej, chociaż ta jej pewność może mieć jedynie charakter podmiotowy, a inne potępia i nienawidzi, Przypkowski, podkreślając znaczenie tej podmiotowej pewności, która tem silniejszym powinna być węzłem, łączącym jednostki ze społecznością religijną, a zarazem tłumacząc, w jakich warunkach i granicach pewność tę osiągnąć można, nie w potępianiu błędnych dogmatów zło widział, ani w nienawiści grzechu, posuwającej się aż do zwątpienia w zbawienie bliźniego, ale w nadużyciach władzy politycznej, prześladującej, więżącej, mordującej i skazującej na wygnanie przeciwników sekty silniejszej [1]. Była to zawsze i ciągle ta sama bolączka Przypkowskiego, i nic dziwnego, że rozważanie wszelkich zagadnień religijnych kończył zawsze tem samem domaganiem się swobody wyznaniowej, oraz podkreślaniem konieczności tolerancji religijnej. Ponieważ autor listu o tego rodzaju »krwawych i godnych potępienia sposobach rządzenia niektórych« wcale nie wspominał, Przypkowski, wyrzucając mu to, podnosił, iż to samo wystarcza, by wniwecz obrócić podstawę jego stanowiska (równość sekt), a zarazem odsłonić prawdziwe motywy jego neutralizmu. Dlatego też nie brał poważnie jego miłości zgody, na którą się on ostatecznie powoływał, a stwierdzając raz jeszcze, że w religji chrześcijańskiej niema węzłów politycznych, któreby duszy nie sięgały, zgodnie z tą zasadą wykazywał, iż stanowisko autora sprzeciwia się podstawowym tendencjom religijnym [2], oraz

[1] *Opp.*, 612. »Haec multo intolerabilior — pisał — superbia et injustitia est, quando eos, qui mysteria haec non capiunt, quae ne ipsi quidem eorum permulgatores ab ullo mortalium capi posse confitentur, barbare et crudeliter mortales insectantur et ad ea capienda recipiendaque homines vi ac metu et extremo supplicio adigunt«.

[2] *Opp.*, 613.

budzi liczne wątpliwości etyczne, psychologiczne i społeczne[1]. Pozbawiając bowiem ludzi sposobności cierpienia dla sprawy Bożej, uczy udanem posłuszeństwem tolerować gwałty prześladowców, niszczy i zabija w człowieku sumienie, zmuszając je do zgadzania się z ich działaniami, podrywa w duszy wiarę, stałość, cierpliwość, męstwo — ową jedyną broń przeciw nietolerancji, przemocy i uciskowi, a tem samem służy wrogom prawdy i podtrzymuje niewolę sumień, uczy pochlebstwa, hipokryzji wbrew własnym przekonaniom i szczerości, osłabia i upadla dusze, każąc im unikać z powodu tchórzostwa trudności i niebezpieczeństw, odwraca od właściwych celów religijnych, przywiązując większe znaczenie do pokoju i bezpieczeństwa, aniżeli do szczerości i świątobliwości, sprzeciwia się godności i szlachetności ludzkiej w swem skwapliwem wyrzekaniu się własnych przekonań, podobnie jak ów pasorzyt komedji, który się chełpił: »Przeczy ktoś — przeczę, twierdzi — twierdzę, wkońcu nakazałem sobie zgadzać się na wszystko«[2], dowodzi, a zarazem zachęca do nikczemnej obawy i małoduszności w kaptowaniu sobie łaski występnych, skoro nie śmie wytknąć im błędu, ale go raczej ochrania wbrew potajemnemu w duszy potępieniu. Sprzeciwia się zatem owa doktryna szlachetności, dzielności i męstwu, zapominając, że »do wojny a nie do pokoju zostaliśmy zobowiązani«[3]: zwolennicy jej, wstydząc się jawnie do niej przyznać, potajemnie tylko krzewią ją między ludźmi.

Odsłaniając bez ogródek te ich zabiegi, godził Przypkowski tym sposobem już nietylko w autora listu, ale w cały ów kierunek zrodzony z nietolerancji, a nie mający dość odwagi do oparcia się wrogim siłom, podkopującym religję, idącym ręka w rękę z tymi, u których pustkę wewnętrzną pokrywała zewnętrzna przynależność do Kościoła. Może wśród motywów tego ostrego wystąpienia Przypkowskiego nie brakło i myśli o tych licznych odstępcach polskich, którzy w najbliższych latach po r. 1658 wracali do katolicyzmu — nie z powodu zmiany swoich przekonań, ale z obawy utraty majątku i wygnania. To tak szybkie pogodzenie się ich z religją, którą do niedawna uważali za pełną zabobonów i wymysłów ludzkich, nie było

[1] *Opp.*, 613—617. [2] *Opp.*, 616.
[3] Tamże.

tak bardzo dalekie od stanowiska autora listu, utrzymującego, że »spraw tajemnych żaden kościół nie osądza«.

Nie uszły uwagi Przypkowskiego zgubne społeczne skutki takiego stanowiska, podkopującego nietylko samą religję, ale także wiarę w szczerość zamierzeń poszczególnych wyznań, w szczerość kroku opuszczających je odstępców. »Doznają szkody z powodu jego przewrotności — pisał[1] — wszystkie sekty: ponieważ wszystkie obwinia o to, co mogłoby wywołać powszechną ku nim pogardę. Doznają szkody te, z których radzi się zbiec do innych. Niemniej doznają i te, do których zbiec się zaleca — gdy widzą, że do owego haniebnego czynu namawia się dla korzyści cielesnych. Wskutek tego nietylko u tych, których sromotnie opuszczają, ale i u tych, do których haniebnie przechodzą, zbiedzy ci i odstępcy mało znajdują wiary, jak i poważania«.

Również z punktu widzenia samej jednostki niebezpieczeństwo tej doktryny, zachęcającej do przystosowania się do wymagań chwili i do podporządkowania się niezależnie od przekonań silniejszej grupie wyznaniowej, było zbyt oczywiste, by je można było lekceważyć i pominąć milczeniem. Wypadek Franciszka Spiery — choć z pierwszej jeszcze połowy XVI wieku — był zbyt znany i wielokrotnie omawiany[2], by mimowoli nie nasunął się każdemu w związku z lekkomyślnem i często zdarzającem się wówczas zmienianiem wyznania. Rozstrój wewnętrzny, jaki tego był następstwem, walka i niepokój, wywołujące osłabienie energji życiowej lub kończące się nawet zanikiem wrażliwości sumienia, — to były bezsprzecznie owe bezpośrednie objawy i następstwa wyboru korzyści doraźnych wbrew przekonaniom serca osłabionego religijnym zamętem. Wskazując na to wszystko, Przypkowski podnosił, jak taki człowiek o »rozdwojonem sumieniu«, »niestały w swych poczynaniach, podobny fali morskiej«[3], rozbity wewnętrznie, pozbawiony radości, płynących z czystego sumienia, męczy się i cierpi, by nieraz skończyć nawet samobójstwem. Z jednej bowiem strony nic nie może całkowicie zagłuszyć w nim odradzającego się ustawicznie su-

[1] *Opp.*, 616.

[2] *Francisci Spierae, qui quod susceptam semel Evangelicae veritatis professione abnegasset damnassetque, in horrendam incidit desperationem Historia, a quatuor summis viris, summa fide conscripta...* (1548).

[3] *Opp.*, 616.

mienia[1], z drugiej rozum sam zbyt wyraźnie spostrzega sprzeczność między prawdą wewnętrzną a zewnętrznem zachowaniem się, by jej nie odczuła równocześnie świadomość moralna[2].

Takie były zarzuty i wątpliwości Przypkowskiego, powstałe przy rozważaniu poglądów nieznanego nam autora listu. Występuje w nich Przypkowski nietylko jako obrońca szczerości, potępiającej zamach na prawa swobodnego rozwoju wewnętrznego jednostek, bezwzględny wróg nietolerancji i gwałcenia sumień, ale zarazem jako niepośledni znawca duszy ludzkiej, zdający sobie sprawę, że równowaga życia duchowego polega na zupełnem zharmonizowaniu naszego stosunku do świata i naszych własnych potrzeb wewnętrznych, że wymagania tegoż życia wielką w tej równowadze odgrywają rolę — zgwałcone czy zlekceważone wywołują rozstrój, zamieszanie i niepokój, do którego usunięcia nie wystarczają siły fizyczne organizmu. To podkreślanie znaczenia wymagań życia duchowego, wiążących się z potrzebami religijnemi duszy ludzkiej, łączy się u Przypkowskiego z zaznaczeniem ich ścisłego związku z świadomością moralną, będącą strażnikiem równowagi wewnętrznej i spokoju. Że zaś do tych zapatrywań nie doszedł Przypkowski bynajmniej drogą teoretycznych rozważań, ale wypowiedział w nich tylko swoje własne doświadczenie, ilustrują nam one najlepiej ową silną, w duchowe cele zapatrzoną, niezłomną postać Przypkowskiego.

IV. Obrona racjonalizmu religijnego

Nietolerancja i neutralizm, dwie ciemne strony ruchu reformacyjnego, choć ściśle z sobą związane, wręcz przeciwne miały cele, we wręcz odwrotnym zdążały kierunku. Pierwsza, wyrosła z nadmiernej gorliwości i fanatyzmu, wierna podstawowej tendencji wszelkiego ruchu religijnego — ku ekspansji i powszechności, pragnęła zniweczyć wszelkie odrębności, usunąć różnice, poddać wszystkich i wszystko jednemu zbiorowemu porządkowi i wpływowi, wyłamujące się z pod wspólnego systemu wierzeń grupy czy jednostki zmusić przy pomocy gwałtownych środków do powrotnego jego przyjęcia.

[1] *Opp.*, 614. [2] *Opp.*, 615.

Drugi, chcąc uniknąć interwencji kościelnej i zachować swe osobiste przekonania religijne, poddawał się powierzchownie naciskowi zewnętrznemu — w gruncie rzeczy zaś szedł odrębną drogą, a nie tworząc żadnej zorganizowanej zbiorowości, albo zastygał w swym indywidualiźmie, albo stapiał się zczasem całkowicie z grupą, której się pozornie podporządkowywał. Podczas gdy nietolerancja, narzucając siłą wiarę religijną, wskutek posługiwania się metodą, sprzeciwiającą się zasadom religji, podkopywała je w duszach jednostek, a tem samem szkodziła samej religji, dla której dobra pracowała, neutralizm, chowając się w skryte głębiny swych wewnętrznych przekonań, zewnętrzną obłudą unicestwiał rozwój wierzeń religijnych i wbrew sobie samemu tonął z powrotem w grupie, której faktycznie nienawidził.

Wszystkie te niebezpieczeństwa spostrzegł racjonalizm religijny, a potępiając z jednej strony nietolerancję wraz z idącą za nią interwencją państwową, z drugiej zaś neutralizm przyuczający do obłudy, uważał się za jedynego obrońcę swobody wierzeń religijnych i ich niekrępowanego rozwoju, rzecznika życia duchowego jednostek, propagatora szczerej i prawdziwej religji. Nie zrezygnował on bynajmniej z tendencji ku powszechności i ekspansji — świetnie zorganizowaną propagandą pragnął osiągnąć to samo, co kierunki religijne, uciekające się do pomocy nietolerancji; że zaś nie miał nigdzie dostatecznych w zupełności warunków rozwoju, usiłował zdobyć je dla siebie, nie żądając bynajmniej zaprzestania z nim walki, ale domagając się uchylenia stosowania przemocy fizycznej. Ponieważ jednak podtrzymywana przezeń i broniona zasada zgodności z rozumem, wobec swego bliżej nieokreślonego charakteru, prowadziła do coraz skrajniejszych tez religijnych, a tem samem sprzeczna była poniekąd z temi tendencjami, które umożliwiały tworzenie się systemów wierzeń i bezwzględną dyscypliną związanych społeczności religijnych, napotkała ona natychmiast na stanowczy opór ze strony różnych kościołów, pragnących nie dopuścić do rozluźnienia podstaw swych organizacyj, do rozerwania wewnętrznych, związanych z sobą spoideł. Racjonalizm atakował poszczególne wiązadła, wykazywał sprzeczności, odwoływał się do zdrowego rozsądku, powoływał ustawicznie na Pismo, które na swój sposób tłumaczył, lub w razie potrzeby na takie po-

wagi, jak Erazm, albo nawet na nieopatrznie wypowiedziane zdania różnych teologów z obozu reformacyjnego, walczył polemiką, próbował dyskusyj, powoli a stale krzewił wątpliwości, budził świadomość religijną z drzemki, łączył się równocześnie z ówczesnym prądem filozoficznym, zaczynającym od podstaw. Niebezpieczeństwo jego stawało się coraz większe — nie wskutek podkopywania wiary w pewne dogmaty, sprzeciwiające się, zdaniem Braci Polskich, rozumowi, ale wskutek samej zasady indywidualistycznej, uprawniającej jednostkę do tworzenia sobie na własną rękę przekonań religijnych stosownie do własnych potrzeb i własnych wyobrażeń.

Zasada ta, zgodna z tendencjami humanizmu, wynikła z poczucia autonomji jednostki, odpowiadająca również duchowi czasu, znajdującemu swój wyraz w filozofji kartezjańskiej, przeciwstawiając się zasadzie tradycji, przygotowywała zwrot, który dla dalszego istnienia narzucanej interpretacji religijnej nie był wcale pomyślny. Pomimo to przez czas dłuższy walka toczyła się nie o samą zasadę, ale o tłumaczenie Pisma, o takie lub inne ujęcie i rozwiązanie pewnych, nasuwających się w związku z Pismem zagadnień religijnych. Przecież, zanim jeszcze kartezjanizm uczynił aktualną dyskusję na temat uprawnienia rozumu w rzeczach wiary, nim sam twórca racjonalizmu filozoficznego bronić się musiał przed zarzutem ateizmu, jaki przeciw niemu podnosili Voetius i jego przyjaciele[1], już około roku 1621 Andrzej Kesler, teolog wittemberski, w książce p. t. *Logicae Photinianae Examen seu Principiorum Logicorum... cui praemissus est tractatus brevissimus de illegitimo Photinianorum disputandi modo*[2] poddał analizie metodę Braci Polskich, a jako najważniejsze jej cechy, które konstruował w formie zarzutów, wymieniał, iż »za zasadę religji i teologji rozum stanowią i stawiają wyżej nad Pismo«, że »zmyślają zasady filozoficzne i je za prawdziwe wysuwają«, że »prawdziwe zasady filozoficzne bezprawnie stosują«, że »od możliwości do bytu bezprawnie przechodzą«, że »z jednego lub dwóch przykładów stanowią ogólne reguły«, że »uchylają się bez powodu od dowodzenia«[3] i t. p.

[1] Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris 1924, str. 1.
[2] Wittenbergae 1624 (dedykacja jest z 1/VIII 1621 r.).
[3] Op. cit., 2—12.

Była to pierwsza gruntowniejsza próba poddania rozważaniu samej metody, wszczęcia zasadniczej dyskusji na temat uprawnienia i granic racjonalizmu, próba ilustrowana wieloma cytatami z różnych dzieł Braci Polskich. W kilka lat później (1628 r.) potoczyła się podobna dyskusja w korespondencji Florjana Crusiusa, zwolennika racjonalizmu religijnego, z niezdecydowanym jego przeciwnikiem Janem Peuschelem. W liście[1] swym, dość obszernym (przeciw któremu wystąpił później Jan Paweł Felwinger w książce p. t.: *Disceptatio Theologica Anti-photiniana de ratione in Theologia: Num Logica sit judex et norma in articulis Fidei...* Helmstadt 1671) odpierał Crusius zarzut, jakoby utrzymując, że światło zdrowego rozumu jest normą wszelkiej prawdy tak boskiej jak i ludzkiej, mniemali przez to, że rozum ludzki jest nauczycielem Ducha św.[2], zwracał atoli na to uwagę, że to wszystko, co nam w Piśmie Duch św. do wierzenia podaje, dlatego że jest oczywistą prawdą, podobne jest do tego, co zdrowy umysł człowieka przy pomocy zmysłów i zdolności rozumu za prawdę uznaje, że nic nie istnieje wogóle w całej przyrodzie, coby mogło sądzić o tem podobieństwie, prócz samego zdrowego umysłu ludzkiego, posługującego się zdrowym rozumem, zdobytym przez wychowanie i ćwiczenie i wolnym od przyjętych z góry zepsutych przekonań[3], że wreszcie Duch św. niczego nie uważa za niemożliwe, jeśli to wypływa tylko z najpewniejszych zasad zdrowego rozumu, a nie może być w sposób oczywisty i niewątpliwy obalone na podstawie Pisma[4], że więc gdy mówimy, iż słowo Boże jest »supra rationem«, nie oznacza to, jakoby umysł ludzki nie mógł tego zrozumieć, lecz tylko — że umysł, pozostawiony sam sobie, nie mógłby tego odkryć bez uprzedniego Bożego objawienia[5].

Te wyjaśnienia Crusiusa nie przyczyniły się z pewnością do rozprószenia nieufności do racjonalizmu religijnego, ale raczej poczucie niebezpieczeństwa wzmogły jeszcze, zwłaszcza że

---

[1] 21/VI 1628 r., pisany do Peuschela; Zeltner (op. cit. 805—808) przytacza tylko jego część.

[2] Op. cit., 217.

[3] Felwinger, op. cit., 216.

[4] Op. cit., 218.

[5] Op. cit., 217.

zdrowym nazywał tylko ten umysł, który wyzbył się »fałszywych przekonań«, jakiemi nasiąknął czyto z powodu niedbałego wychowania, czy zepsucia, czy na skutek dawnego przyzwyczajenia, i porównywał go do szyby, którą najpierw należy oczyścić[1].

W trzynaście lat później Kartezjusz swoje *Meditationes* rozpoczynał od słów: »Już od szeregu lat zauważyłem, ile rzeczy fałszywych w mej młodości uchodziło w oczach moich za prawdziwe i jak niepewne jest to wszystko, co później na tem zbudowałem, i że wskutek tego muszę raz w życiu wszystko do gruntu obalić, a zacząć na nowo od podstaw, jeżeli raz wreszcie chcę dojść do czegoś stałego i trwałego w naukach«. Jak widzimy, punkt wyjścia podobny do Crusiusowskiego, również jak tam zmierzający do zerwania »z epoką despotyzmu intelektualnego« (wyrażenie Boullier'a w *Histoire de la Philosophie cartésienne*)[2], wyzwolenia rozumu od autorytetu i powag dotychczasowych, znalezienia nowych podstaw dla wiedzy czy wiary; ta zbieżność dwóch racjonalizmów: religijnego i filozoficznego stanie się jeszcze wyraźniejszą, gdy zwrócimy uwagę, jak Kartezjusz zapatrywał się na próbę zjednoczenia prawd objawionych z nauką. Kiedy znany pedagog Komeński w dziele swem *Pansophiae Prodromus* próbę tego rodzaju usiłował uzasadnić twierdzeniem, iż rozum, nie mogąc ogarnąć całości, musi się uciec do Objawienia. Kartezjusz zaznaczał (w r. 1638) odnośnie do tegoż dzieła, że »zachodzi wielka różnica pomiędzy prawdami nabytemi a objawionemi, że poznanie tych ostatnich zależy jedynie od łaski (której Bóg nie odmawia nikomu, chociaż nie jest ona we wszystkich skuteczną); najbardziej prości i ograniczeni ludzie mogą mieć co do tego takie samo powodzenie, co najbardziej przenikliwi... A wreszcie, chociaż jesteśmy obowiązani pamiętać o tem, iż nasze rozumowania nie mówią nam niczego, coby się sprzeciwiało temu, w co Bóg chciał byśmy wierzyli, myślę przecież, że to jest stosowaniem Pisma świętego do celu, dla którego Bóg nam go wcale nie dał, a wskutek tego jego nadużywaniem — chcieć przy pomocy niego poznać prawdy, które należą jedynie do nauk ludzkich i nie służą wcale do naszego zbawienia«[3].

[1] Felwinger, op. cit., 23.

[2] Paris 1854, I 1.

[3] *Oeuvres complètes de Descartes*, wyd. Adam et Tannery, II. 347—348.

Pomimo atoli tego rozróżnienia wiedzy i wiary, pomimo podnoszenia, iż zadania religji leżą jedynie w sferze moralnej, nauki zaś w wyjaśnianiu zjawisk naturalnych, zarówno racjonalizm filozoficzny jak i religijny upatrywał całkowitą zgodność pomiędzy jedną a drugą; podstawą zaś tej zgodności były, według nich, zasady rozumu, służące tak do określenia rzeczywistości doświadczalnej, jak i do zbudowania religji naturalnej. Rozum więc tu i tam wyrastał w nową zasadę, przeciwstawiającą się z całą świadomością swej siły powadze i tradycji — nie odrzucający jeszcze wprawdzie Objawienia, ale obywający się niejednokrotnie bez niego. Wobec tego jest zupełnie zrozumiałe, że ten sam Komeński, który tak wysilał się nad pogodzeniem wiedzy i wiary [1], zwalczał zarówno kartezjanizm [2], jak i racjonalizm religijny Braci Polskich [3].

Nie sądzimy, żeby stanowisko religijne Komeńskiego posiadało jakiekolwiek znaczenie; sądy współczesnych zbyt ujemnie oceniają je, gdy chodzi o jego poglądy religijne i stosunek do kościołów. Maresius np. zarzucał mu niestałość, widoczną w tem, że »przez czas długi snuł plany synkretystyczne i ireniczne z Socynjanami« [4], to znowu myślał o pogodzeniu ewangelików z Kościołem katolickim, wstydząc się jednak tego, odnośną część książki z porady przyjaciół zniszczył, o jego zaś teologji pisał, że »pełna jest osobliwych i niechrześcijańskich przekonań«. Nie da się przecież zaprzeczyć, że imię jego głośne było w całej Europie, a dzieła jego ogromnem cieszyły się powodzeniem. Zresztą zarzuty, jakie stawiał racjonalizmowi religijnemu, nie były jego tylko osobistym sądem — są one przeważnie wyrazem ówczesnej opinji religijnej o stanowisku Braci Polskich. Komeński w rozprawie swej *Irenicum Irenicorum, hoc est, de conditionibus pacis a Socini secta reliquo Christiano orbi oblatis... admonitio*, do której napisania skłoniło go dzieło

---

[1] Fr. Ueberweg, *Grundriss der Gesch. der Philosophie*, Berlin 1907, III, 220.

[2] W rozprawie swej *Cartesius cum sua philosophia naturali eversus*, por. wyd. Reber'a, Giessen 1896.

[3] W dziele swem *Irenicum Irenicorum, hoc est, de conditionibus pacis a Socini secta reliquo Christiano orbi oblatis, ad omnes Christianos facta admonitio*. Amstelodami 1660.

[4] *Antirrheticus sive defensio contra Comenium*, Groningen 1669.

Zwickera[1], zebrał niejako te wszystkie wątpliwości, jakie rozlegały się z ambon i kazalnic, na zebraniach publicznych i w prywatnych rozmowach. Z tego też głównie względu zasługują one na uwagę.

Przypkowski nie pozostawił ich bez odpowiedzi; a ponieważ nie zgadzał się bynajmniej z wywodami Zwickera, który — jak to słusznie Bock podnosi[2] — »w tej swojej książce wiele głosił rzeczy, przeciwnych nawet Socynjanom«, można z tego wnioskować, jaką do tych zarzutów przywiązywał wagę. Odpowiedź na książkę Komeńskiego dał Przypkowski tak gruntowną[3], iż można powiedzieć, że wyraził w niej wszystko, co Raków miał do przeciwstawienia wrogiemu stanowisku swoich przeciwników. Była to nietylko obrona metody racjonalizmu religijnego, ale i obrona doktryny zapomocą tej metody zbudowanej, obrona religji, z wymaganiami rozumu uzgodnionej. Trzeba było bowiem wyświetlić należycie, do jakiego stopnia dopuszczali Bracia Polscy rozum do rozwiązywania różnych trudności dogmatycznych i zagadnień religijnych, oznaczyć jasno i bez ogródek, jakie były granice uprawnień myśli, zbrojnej w prawa logiki oraz opartej na zasadach wrodzonych wobec tajemnic, które odsłaniało Objawienie, trzeba było wskazać podstawy zgodności między religją a nauką, jeśli posługiwanie się rozumem nie miało naruszyć w niczem wiary, płynącej ze źródeł pozarozumowych. Było to zaś tem bardziej konieczne, że określenie, jakie Komeński nadawał doktrynie Braci Polskich, zacierało różnicę pomiędzy treścią religijną a filozoficzną, upatrywało bowiem w nauce Rakowa mieszaninę słowa Bożego i filozofji pogańskiej.

Punktem wyjścia, z którego Przypkowski wychodził, a który stanowił zarazem uzasadnienie metody racjonalistycznej, było przekonanie, że pomiędzy słowem Bożem a rozumem ludzkim zachodzi pokrewieństwo, tak rozum bowiem, jak i Objawienie

---

[1] *Irenicum Irenicorum, seu Reconciliatoris Christianorum hodiernorum norma triplex...* 1658; por. Bock, op. cit. I, 1054.

[2] Op. cit., 687.

[3] *Animadversiones Apologeticae in Aculeatum Ioannis Amosi Comenii adversus Ecclesias Christi recens in Polonia afflictas, libellum occasione Irenici Irenicorum ab Anonymo propositi refellendi in lucem emissum.* (*Opp.*, 475—529).

jest darem Boga — przyczem rozum oznaczał u niego »pojęcia wszczepione przez naturę« [1]. Czy to pokrewieństwo jest tak bliskie, że owe człony, między któremi ono zachodzi, można z sobą mieszać — w zagadnienie to nie chciał się Przypkowski zapuszczać, ze względu prawdopodobnie na trudności, w jakieby popadł w razie ich utożsamiania. Podobnie jak Objawieniu przypisywał tylko pewne ograniczone cele, stojące w związku ze wskazaniem ludziom drogi do szczęśliwości pozagrobowej, a więc dotyczące jedynie sfery moralnej, tak i rozumowi zakreślał granice, utrzymując, że »multa sunt, quorum modum ratio sibi relicta assequi non potest«. W tych atoli granicach przyznawał mu znaczenie bezwzględne, tj. iż »niema tak wyniosłego przedmiotu wiary, gdzieby rozum dojść nie mógł« [2]. Z powodu tej ograniczoności nie może rozum działać bez wiary, z drugiej jednak strony nie może wiara opierać się rozumowi; w przeciwnym razie byłaby czemś bezdusznem. Toteż wiara i wiedza nie są do tego stopnia heterogeniczne, by nie mogły z sobą razem istnieć.

Zdawałoby się więc, że wobec tak bliskich związków, łączących filozofję z religją, powinna zniknąć wszelka niechęć do pierwszej; tymczasem niechęć ta u Przypkowskiego i u Braci Polskich nietylko jest bardzo wyraźna, nietylko się w każdej niemal polemice bardzo ostro zaznacza, ale jest przedewszystkiem punktem wyjścia przedsięwziętego przez nich odczyszczania religji, jest zasadniczym motywem, kierującym wszelkiemi ich rozważaniami. Czem to wyjaśnić? Niewątpliwie działały tu tendencje humanistyczne i w całem ustosunkowaniu się Braci Polskich do systemu teologji scholastycznej da się stwierdzić przeniesienie historyczno-krytycznych zasad badania źródłowego do powstania i historji chrześcijaństwa. Pierwotną postać chrześcijaństwa uważa się za normę oceny współczesnej teologji i religji, która w swojem »czystem« ujęciu ma być przedewszystkiem kultywowaniem w człowieku wartości moralnych, nie zaś próbą rozwiązania szeregu zagadnień metafizycznych. Stąd to odwrócenie się od przesyconej filozofją teraźniejszości ku idealnej, prostej, nieskażonej przeszłości. Myśl o normatywności pierwotnego chrześcijaństwa, wynurzająca się już w ru-

[1] *Opp.*, 431. [2] *Opp.*, 529.

chach mistycznych średniowiecza, staje się naczelną zasadą przy przeprowadzaniu linji granicznej pomiędzy przedmiotową, »historyczną« treścią a podmiotowem filozoficznem uzupełnieniem. Podkreślanie afilozoficznego charakteru religji nie przeszkadza bynajmniej, by w zgodzie z humanistycznem przekonaniem o jednolitości wszelkiej prawdy wciągnąć do służby religji wiedzę i naukę i pomimo uznania wyższości pierwszej uważać ich treści za zgodne z sobą. Pozytywna praca, jaką należało przedsięwziąć celem wyznaczenia istotnej treści chrześcijaństwa, nie mogła się obejść bez pomocy nauki, musiała się oprzeć na podstawach badań historyczno-filologicznych. I wtedy jako druga zasada owej pracy występuje trzymanie się praw rozumu, zarówno przy ustalaniu właściwego znaczenia słów Pisma, jak i przy obalaniu autorytetu i tradycji. Tym sposobem prawdzie gotowej i tradycją przekazanej przeciwstawia się prawdę osiągniętą na drodze swobodnego, uciążliwego badania, zamiast filozoficznych abstrakcyj i daleko posuniętych spekulacyj — prawdę moralną lub będącą dopełnieniem moralnego procesu.

Po tem przedstawieniu w najogólniejszych zarysach stanowiska Przypkowskiego i zaznaczeniu czynników, które współdziałały przy kształtowaniu stosunku Braci Polskich do filozofji wogóle, a scholastycznej w szczególności, rozpatrzmy, jakie były zarzuty Komeńskiego, i jak Przypkowski, odpowiadając na nie, uzasadniał konieczność posługiwania się metodą racjonalistyczną.

Zaraz na wstępie należy podnieść, że w całej tej toczącej się dyskusji chodziło przedewszystkiem o obronę religji. Zarówno Komeński, atakując Braci Polskich, ma przekonanie, iż torują oni swą metodą drogę ateizmowi, a zatem niszczą religję, jak i Przypkowski, pisząc odpowiedź, czyni to z całą świadomością, iż broni religji. Spór więc nie jest tu sporem o takie lub inne zapatrywania religijne, walka toczy się o coś ważniejszego — a mianowicie, czy stanowisko Braci Polskich jest jeszcze stanowiskiem religijnem, a zatem, czy mają oni prawo zaliczać się do chrześcijan, czy są raczej wilkami wśród licznej trzody chrześcijańskiej, której psem mieni się Komeński.

Celem udowodnienia, że doktryna Braci Polskich nie jest chrześcijańską, gdyż pozornie tylko wchłania w siebie pewne

treści wiary chrześcijańskiej, w gruncie rzeczy zaś opiera się na podstawie, która jest wrogą i sprzeczną istotnym cechom owej religji, formułuje Komeński najważniejszy swój zarzut, iż Bracia Polscy za jedyną nieomylną zasadę uważają rozum. Wskutek tego zacierają oni granicę i różnicę pomiędzy skończonością a nieskończonością, a objawienie, które jest prawdziwem światłem rozpraszającem mrok ograniczoności ludzkiej, czynią niejako zbytecznem, skoro jedynem światłem rozjaśniającem Pismo ma być rozum.

Przypkowski nie zaprzeczał, że »cokolwiek sprzeciwia się rozumowi, jest fałszywe i niemożliwe«[1], wprowadzał tu jednak pewne zastrzeżenia, które, wyłuszczając bliżej, jak należy rozumieć ową tezę ogólną, miały położyć kres dalszym niejasnościom. Takiem zastrzeżeniem było, iż owa nieomylność dotyczy jedynie »zdrowego rozumu wszystkich ludzi«; przyczem ową cechę »zdrowy« objaśniał w następujący sposób: Nie znaczy ona, by rozum był światłem tak doskonałem, iż nie potrzebuje, zwłaszcza w rzeczach boskich, większego światła, lecz, że nie jest zaćmiony błędami ani zepsuty, ale pozostaje takim, jaki Bóg wpoił rodzącym się i dorastającym, zdrowy i cały w swej istocie i w stanie naturalnym[2]. Innemi słowy — rozum w stanie niejako pierwotnym, nie spaczony jeszcze żadnemi wpływami zewnętrznemi, będąc światłem naturalnem, nie może się mylić, idzie bowiem za zasadami, które mu wszczepiła natura (notitiae a natura insitae), a które są podstawą naszego poznania[3]. Komeński, utrzymując, iż »rozum żadnego człowieka nie jest zdrowy w rzeczach boskich«, brał w znaczeniu dwuznacznem pojęcie »zdrowy«, gdyż zapominał o różnicy pomiędzy zepsuciem obyczajów a rozumu, wyrażającej się w tem, że »verum simplex Intellectuale difficilius a falso vincitur quam verum bonum a bono apparenti propter affectuum nostrarum proditionem«[4]. Przypkowski, przypominając mu to, przeczył, by Bracia Polscy

[1] *Opp.*, 488. [2] *Opp.*, 490.

[3] Charakterystyczne jest to podnoszenie przez Przypkowskiego wartości »światła naturalnego« z identyfikowaniem poniekąd Boga i natury, będące wynikiem wpływów stoickich, poczynających już w epoce Odrodzenia oddziaływać na umysłowość europejską. Por. Léon. Zanta, *La Renaissance du stoïcisme au XVI siècle*. Paris 1914, 1—26.

[4] *Opp.*, 490.

chcieli Pismo »oświecać rozumem«; przeciwnie — wierzyli oni w ograniczoność rozumu, a Pismo uważali za uzupełnienie tej ograniczoności. Ale jeśli Bóg chciał objawić ludziom pewne prawdy, musiał je dostosować »do zdolności rozumu ludzkiego«; nie mógł mówić z nami innym językiem, jak tylko tym, którybyśmy łatwo zrozumieć mogli. »Rozum nasz nie rości sobie prawa do tego, by był jedyną normą i miarą wszystkich rzeczy, nawet zbyt głębokich i ciemnych, lecz wzywa pomocy Objawienia. Jeśli jednakowoż rzeczy są tak jasne, iż pozostawiony nawet samemu sobie widzi, że są fałszywe, słusznie nie wzbrania się o nich wydawać sądu«[1]. Te atoli błędy rozumu, idącego zbyt daleko, nie świadczą bynajmniej przeciw niemu, jak błędy w matematyce, która opiera się na bardzo jasnych dowodach, i nie z winy rozumu czy samej nauki, ale z winy matematyków wkradają się one do niej niekiedy. To samo należy powiedzieć i o innych naukach. A przecież z tego powodu rozum nie przestaje być normą, na podstawie której orzekamy o przedmiotach matematyki czy też innych rzeczach ludzkich, bez pomocy Pisma św. W rzeczach boskich zaś, o ile one są tak wyniosłe, iż rozum sam przez się nie mógłby dojść do nich, objawione przecież z łaski Boga rozumowi nietylko go nie obalają, ale raczej wzmacniają, ożywiają i doskonalszym czynią. Dlatego, cokolwiek rozumowi sprzeciwia się, słusznie wnioskujemy, iż tego Bóg nie objawił[2].

Jak widzimy, Przypkowski bardzo wielkie przypisywał znaczenie zasadom rozumowym, skoro uważał je nawet za kryterja prawdziwego Objawienia. Kryterja oczywiście negatywne, jeśli służyły tylko do określenia, co nie jest prawdą objawioną. Pomimo jednak tego ograniczenia, będąc środkami do odkrycia błędu, przyczyniały się one pośrednio do poznania prawdy. Przy ich bowiem jedynie pomocy można było ustalić, gdzie się ona kończy, a gdzie zaczyna się wymysł i dowolność. Równocześnie atoli były one hamulcem ciekawości ludzkiej, wykraczającej poza granice dostępne umysłowi. Widzieć w nich ów hamulec kazał Przypkowskiemu fakt Objawienia. Ono było owym czynnikiem irracjonalnym, który ograniczał znaczenie zasad rozumu i przypominał, że istnieją prawdy »ponadrozumowe«.

[1] *Opp.*, 488. [2] Tamże.

I na nic się zdało podnoszenie przez Przypkowskiego, że prawdy te nie są »przeciwne rozumowi«, że »nie sprzeciwiają się zasadom rozumu«, lub że ich jest »bardzo mało«; ponieważ przyznawał, że nie zawsze zaiste rozum ujmuje »distinctam cognitionem ac modum omnium rerum divinarum«[1], dowolność, którą usuwał stosowaniem zasad rozumu, wprowadzał z powrotem, okrytą płaszczykiem określenia »supra rationem«. Była to niekonsekwencja nietylko Przypkowskiego, ale wogóle Braci Polskich, wynikła z niedociągnięcia racjonalistycznego upraszczania teologji scholastycznej. Przyjmując Objawienie jako fakt nadnaturalny, musieli tę niekonsekwencję dopuścić, a nie zdawali sobie sprawy, że stosowanie zasady »contra rationem« w gruncie rzeczy Objawienie uniemożliwia. Z powodu destrukcyjnego charakteru ich racjonalizmu religijnego punkt ciężkości w pojmowaniu istoty religji przesunął się u nich ze stanowiska teoretycznego na praktyczne. Zaznacza to Przypkowski, pisząc, że »religja Chrystusa nie w tym celu powstała, by umysł nasz ćwiczyć zagmatwanemi rozważaniami, lecz by wolę ulepszyć świątobliwością życia. Ludzie zepsuci błędami, widząc, że ich życie sprzeciwia się powołaniu chrześcijańskiemu, zamienili teologję w sztukę czy naukę teoretyczną, by się nie zdawało, że napróżno przyjęli religję. Lecz teologja prawdziwa jest praktyczna i łatwa do zrozumienia«[2].

Twórcze konstrukcyjne znaczenie zasad rozumu widzi Przypkowski w naukach. Istnienie nauk stanowi dla niego jeden więcej argument, przemawiający za stosowaniem owych zasad i w teologji. Pomimo omyłek istniejących i w naukach, »tyle cudownych wynalazków, tyle sztuk i umiejętności«[3] wskazuje, że stosowanie to daje dobre i pożyteczne wyniki[4]. Przestrzeganie zasad rozumu uważa Przypkowski nawet za tożsamo z zasadą »iść za naturą«, z owym instynktem samozachowawczym, który normuje postępowanie istot żyjących. »Nic bowiem — czytamy[5] — nie istnieje w przyrodzie nawet martwej do tego stopnia pozbawione wszelkiego zmysłu, by za przewodem samej natury nie czuło w jakiś sposób i nie uciekało przed tem

[1] *Opp.*, 489. [2] *Opp.*, 499.
[3] Tamże. [4] *Opp.*, 490.
[5] *Opp.*, 489.

czy nawet zwalczało to, co mu jest wrogie. O ile bardziej — istoty obdarzone zmysłami, a tem więcej jeszcze rozumem«. Niebezpieczeństwo widzi Przypkowski nie w stosowaniu zasad rozumu, ale w ich przekraczaniu, w tworzeniu filozoficznych dogmatów, które, choć pozornie są racjonalne, faktycznie sprzeciwiają się nauce Chrystusa, jak niemniej prawdziwemu i zdrowemu rozumowi[1]. Dowodem tego jest dlań sam Komeński, który, podkopując »najbardziej powszechne zasady rozumu«, usiłuje wykazać, że dwa sądy przeciwne i sprzeczne mogą być równocześnie prawdziwe[2].

Dyskusja, jaką na tym punkcie przeprowadza Przypkowski z Komeńskim. jest tak znamienna, iż należy jej tu poświęcić nieco uwagi, zwłaszcza że ujawnia nam ona główne tendencje polskiego racjonalizmu religijnego.

Komeński nie neguje bynajmniej wartości logiki arystotelesowskiej i ustalonych przez nią prawideł, sądzi atoli, że nie mają one zastosowania w metafizyce, w której »secundum diviniorem Logicam« znika różnica pomiędzy sądami sprzecznemi a przeciwnemi; ona to, rozważając właściwości bytu nieskończonego i wypowiadając je zgodnie z niemi, widzi, że cechy najbardziej nawet odległe i diametralnie przeciwne, w nieskończoności łączą i nakrywają się z sobą.

Pogląd ten odbiegał tak dalece od racjonalistycznych przesłanek Braci Polskich i takie stanowił ich przeciwieństwo, że Przypkowski z początku nie brał go wcale poważnie. Raził go zbyt wielką dowolnością, lekceważeniem praw logicznych, przybieraniem pozorów naukowości przez zasłanianie się logiką wyższą. Przedewszystkiem zaś wyczuwał w nim Przypkowski głęboko ukrytą chęć podkopania stanowiska Braci Polskich przez wykazanie, że prawa logiki nie mają bezwzględnego znaczenia. Na tej bowiem tylko drodze można było odeprzeć wszelkie wątpliwości z rozumowań wysnute i z pomocą argumentów rozumowych poparte. Nie dał się jednak Przypkowski tak łatwo zbić z tropu i zapytał o rodowód owej logiki wyższej, »która podkopuje najogólniejsze pojęcia i zasady rozumu i wszystko

[1] *Opp.*, 491.

[2] Dyskusji w tej kwestji poświęca Przypkowski osobny rozdział (IX) w swej rozprawie (*Opp.*, 494—496).

doprowadza do zamieszania i nieładu«. Począł szukać w jego dziele słabych chociażby zarysów owej logiki i prób jej uzasadnienia. Zamiast tego znalazł tylko matematyczny schemat i to bardzo wątpliwej wartości. Albowiem — jak z humorem napisał Przypkowski[1] — taka jest obecnie »civilitas« wieku, iż, podobnie jak bardzo wiele dziewcząt chce uchodzić za dziewice, podczas gdy są jedynie rzekomemi dziewicami, i jak bardzo wielu chce mieć opinję dobrych a nawet uczonych mężów, gdy są tylko rzekomo dobrymi i rzekomo uczonymi, tak bardzo wielu uczonych chce uchodzić za matematyków, podczas gdy są tylko quasi-matematykami.

Schemat Komeńskiego tworzą obwód i środek koła, oraz koło i linja prosta. Chociaż one w naszem doświadczeniu zmysłowem nigdy się nie mogą zejść z sobą, w nieskończoności nietylko schodzą się z sobą, ale stają jednem i tem samem. Im mniejsze koło, tem mniejsza jest odległość środka koła od obwodu. Zmniejszając coraz bardziej obwód koła, otrzymamy wreszcie koło, w którem środek utożsami się z obwodem. Odwrotnie — zwiększając obwód koła, otrzymamy wkońcu koło, w którem linja prosta stanie się taż sama z jego obwodem. Ten matematyczny schemat ma stanowić według Komeńskiego dowód, że logika arystotelesowska nie ma zastosowania do nieskończoności.

Przeciwko temu schematowi podniósł najpierw Przypkowski, że, chociaż punkt jest mniejszy od jakiejkolwiek rzeczy skończonej, jest on przecież pewną wielkością, należy do świata skończonego, a wskutek tego dowód Komeńskiego nie ma żadnego związku z jego logiką wyższą. Ponadto dowód jego polegający na tem, iż wyobraża sobie w myśli, że koło i obwód stają się w punkcie tem samem, umieszcza w przesłankach to, co powinno dopiero znaleźć się we wniosku; prócz tego kryje on w sobie błędy rzeczowe. Nietylko bowiem zapomina o tem, że obwód jest płaszczyzną podzielną, a wskutek tego nie można wyobrazić sobie nawet bez sprzeczności tożsamości jego z punktem, ale zarazem zdaje się nie wiedzieć o tem, iż zmniejszanie obwodu koła możliwe jest tylko do pewnej granicy, poza którą iść już dalej nie można bez popełniania faktycznego czy

[1] *Opp.*, 494.

teoretycznego błędu. Trzeba tylko zwrócić uwagę na różnicę pomiędzy zmysłowemi a abstrakcyjnemi wielkościami. Dla uwydatnienia tej różnicy i wskazania, w czem tkwi istotnie błąd Komeńskiego, Przypkowski tak rzecz wyjaśnia: »Albo koło w zetknięciu się z linją prostą styka się z nią w punkcie albo na większej przestrzeni. W pierwszym wypadku, co zdarza się w wielkościach matematycznych, a więc rozważanych abstrakcyjnie, żadne powiększanie kół nie doprowadzi do tego, by koło większe stykało się z linją prostą na większej przestrzeni, aniżeli koło mniejsze. Wszystkie bowiem koła stykają się z linją prostą w jednym tylko punkcie. Wówczas zaś nietylko nie możemy mówić o zlaniu się linji prostej z obwodem koła, ale nawet o złączeniu się części linji prostej z tymże obwodem. Jeżeli natomiast koło styka się z jakąś częścią ciągłą i podzielną linji prostej (jak się to dzieje w rzeczach zmysłowych i konkretnych) wówczas musimy wprawdzie przyznać, że im większe jest koło, na tem większej przestrzeni będzie się stykało z linją prostą, lecz i wtedy oczywiście o utożsamieniu się linji prostej z obwodem mówić nie można. Błąd Komeńskiego dowodzi z jednej strony nieznajomości Arystotelesa, który ustalił, iż wielkość abstrakcyjna jest podzielna do nieskończoności, z drugiej zaś słabości sądu; mając bowiem do wyboru: albo przyjąć, że wielkość abstrakcyjną możemy dzielić do nieskończoności, a wskutek tego nigdy nie dojdziemy do punktu niepodzielnego, albo narazić się na sprzeczności, wybrał Komeński to drugie, stwarzając dowód potworny i śmieszny[1].

Przypkowski, przeciwstawiając się stanowisku Komeńskiego, zalicza go do tego typu umysłów, które, głosząc teorję podwójnej prawdy i w miejsce arystotelesowskiej nową stwarzając logikę, pragnęłyby podkopać znaczenie zasad rozumu, które nam są przez Boga wrodzone. Przeciw temu podnosił więc, iż prawda jest zawsze prosta i jedna i że nie potrzebujemy w życiu tem uciekać się do jakichś nowych zasad czy sposobów rozumowania, prócz tych, które posiadamy; jakiekolwiek bowiem są przedmioty naszych badań, musimy zawsze posługiwać się temi samemi zasadami logicznemi, nie wolno nam, zależnie od przedmiotu, stwarzać sobie dowolne prawi-

[1] *Opp.*, 496.

dła, by otrzymać pożądane wyniki; wyniki powinny być następstwem należytego stosowania tych samych zawsze zasad, bez względu na to, czy są one dla nas pożądane czy niepożądane. Tworzenie sobie różnych metafizycznych konstrukcyj i dorabianie do tego celu odpowiedniej logiki powstało na skutek fałszywego mniemania, jakoby Objawienie miało służyć do ćwiczenia się naszego umysłu w zawikłanem i pogmatwanem poznaniu[1]. Wyznawcy takich konstrukcyj metafizycznych, nie umiejąc zapomocą jasnych i prostych racyj obronić swych poglądów, uciekają się do prześladowań, zniewag i oszczerstw.

W trzeciej części swojej pracy rozprawia się Przypkowski z całym szeregiem takich oszczerstw, które Komeński podnosił przeciwko doktrynie Braci Polskich. Pomijając je, zajmiemy się tu tylko zarzutami Komeńskiego, dotyczącemi metody racjonalistycznej Braci Polskich. Jeden z takich zarzutów głosił, iż socynjanizm toruje drogę ateizmowi, albowiem neguje rządy Boga nad światem i twierdzi, że »żadne słowo Boże nie jest prawdziwe, jeżeli nie uzna tego rozum«[2].

Zarzut ten nie był czemś nowem i niezwykłem w owym wieku. W ówczesnych walkach religijnych, nasiąkłych rozna-miętnieniem, zapalczywością i pogardą cudzych przekonań, powtarzał się ustawicznie. Należał do najlepszych środków służących do zniszczenia przeciwnika, podania go w pogardę u ludzi, wykluczenia ze społeczności chrześcijańskiej. I nie trzeba było bynajmniej zaprzeczać aż podstawy wiary, nie wierzyć w istnienie Boga i nie należeć do żadnego z kościołów. Wystarczało podejrzenie, że się nie uznaje pewnych prawd uważanych za istotne, by być obwołanym wrogiem chrześcijaństwa. Pomimo jednakowoż hojnego szafowania tym zarzutem, wiązano go głównie i przedewszystkiem ze stanowiskiem odrzucającem tradycję, oświadczającem się za swobodą indywidualnego rozpatrywania zagadnień religijnych, odwołującem się do zasad rozumu, jako do jedynego nieomylnego trybunału. Uprzywilejowanie jednostki w załatwianiu swego bezpośredniego stosunku z Bogiem, wskazywanie na tkwiące w niej »pojęcia wspólne« (notitiae communes), oderwanie jej od powszechnego Kościoła, posiadającego dotąd najwyższą powagę i autorytet,

[1] *Opp.*, 496. [2] *Opp.*, 523.

uważano za pierwszy krok do negacji religji i za pierwszą próbę wyzwolenia jej z wszelkich więzów.

Obawę przed takiemi właśnie następstwami metody racjonalistycznej wyczuć łatwo i w powyższym zarzucie Komeńskiego. Że Bracia Polscy domagali się uzgodnienia poglądów religijnych ze słowami Pisma, tego nie brano w rachubę i uważano to tylko za pozór, mający ukryć ich właściwą tendencję — poddania wszelkich pojęć religijnych analizie krytycznej i uzależnienia od zasad rozumu. Ponieważ racjonalizm religijny Braci Polskich był powiązaniem wymagań życia wewnętrznego, szukających swego zaspokojenia u źródeł irracjonalnych, z przekonaniem o bezwzględnem władztwie rozumu, uważano go tem bardziej za niebezpieczny, zwłaszcza iż pierwiastki irracjonalne miano jedynie za wierzchnią skorupę, przybraną dla złudzenia nieświadomych. Stąd owe zniewagi Komeńskiego, nazywające socynjanizm »brudem chrześcijaństwa, nie posiadającym żadnego ziarna ani rdzenia«[1], »najgorszą sektą«, mającą tylko »meram religionis superficem et corticem«, »ostatniem zamieszaniem szatana«, stąd dla tem ostrzejszego przeciwstawienia się racjonalizmowi — interpretacja Komeńskiego, że Chrystus żąda od nas wyrzeczenia się nietylko majątku, ale i dóbr wewnętrznych, duszy samej z wszystkiemi jej władzami[2], interpretacja posuwająca się — jak widzimy — do zaprzeczenia samej indywidualności jednostki, do unicestwienia osobowości.

Przypkowskiemu zbyt obce były owe mistyczne wyrzeczenia się. Świadomość żywa godności ludzkiej łącznie ze świadomością moralną wzdrygały się przed niewolniczą uległością, ciemną i poddaną zgubnym wpływom fałszywych proroków. Skoro Bóg sam wpoił jednostkom »legem conscientiae« jako wierną strażniczkę ich obowiązków religijnych i moralnych, wyrzeczenie się rozumu, myśli, woli, zabicie w sobie osobowości było, zdaniem Przypkowskiego, unicestwieniem zarazem wiary samej, sprzeniewierzeniem się własnemu sumieniu, walką z samym Bogiem; mistyczne te bowiem abnegacje prowadzą w prostej linji do poddania się wszelakim błędom[3]. I oto, aby wydrzeć się tym błędom, aby ogarnąć prawdę w całej jej prostocie i jasności, by przywrócić jednostce należną godność

[1] *Opp.*, 521. [2] *Opp.*, 522.
[3] *Opp.*, 523.

i pchnąć ją na drogę całkowitej przemiany wewnętrznej, podejmującej walkę z czynnikami irracjonalnemi — powstał racjonalizm. Tak patrzy na jego genezę, jego idee przewodnie Przypkowski, kiedy broni go przed zarzutem, jakoby prowadził do ateizmu.

Przekonanie, że pomiędzy słowem Bożem a rozumem niema sprzeczności, było dlań wystarczającym dowodem uznania rządów Bożych; ciągłość zaś wysiłków nad osiągnięciem nieskazitelności życia — świadectwem szczerości wierzeń i dążeń religijnych. Kiedy Komeński wyśmiewał prostotę teologji Braci Polskich, Przypkowski podkreślał, iż ta prostota jest najlepszem świadectwem czystości tej teologji, a zarazem jedynym środkiem przeciwko pogaństwu i ateizmowi [1]. Z łatwością też odpierał zarzut, który ich posądzał o »djabelski sceptycyzm«, wyjaśniając, iż owa teologja jest sceptyczną, która dostarcza »słusznych powodów do powątpiewania o prawdzie jej dogmatów«, która zatem wikła się w sprzecznościach, nie umie poradzić sobie z budzącemi się wciąż wątpliwościami i chwieje się pomiędzy podszeptem rozumu a uporczywem trzymaniem się własnych mniemań.

Streszczając jakgdyby swoją obronę, stwierdzał Przypkowski odważnie i śmiało: »Teologja pozbawiona rozumu jest tępa i głupia« [2]. Nie znaczy to, by tem samem oświadczał się za poszukiwaniami filozoficznemi w teologji; pod tym względem stał on mocno na stanowisku św. Pawła, iż »szatan zastawił sidła na Kościół przy pomocy filozofji« [3], a w religji chrześcijańskiej widział ukryte skarby wszelkiej mądrości i wiedzy. Nie należy przecież także wnioskować z tego, jakoby potępiał filozofję. I do niej również stosował on to samo kryterjum, co i do teologji t. j. kryterjum zgodności z zasadami »prawdziwego i trzeźwego rozumu«. W razie zgodności z owemi zasadami nie widział w niej żadnego niebezpieczeństwa dla religji, albowiem nie widział żadnej sprzeczności między Pismem a rozumem. To wyróżnia go też korzystnie od jego poprzedników. Kiedy np. Piotr z Goniądza, mimo przyjmowania zasady zgodności

[1] *Opp.*, 525.

[2] Tamże; por. również, co mówi o rozumie i jego stosunku do wiary na str. 529.

[3] *Opp.*, 179.

z rozumem, potępiał wszelkie próby ujęcia tajemnic, których Bóg nie objawił[1], kiedy Gosławski, podejmując walkę z Keckermannem, tłumaczył się, dlaczego rozprawia z nim filozoficznie[2], Przypkowski tolerancyjne zajmował stanowisko wobec poglądów filozoficznych, rozwijanych niejako prywatnie dla wyjaśnienia sobie zagadnień trudniejszych, a wrogo się odnosił do filozofji tylko w tym wypadku, gdy usiłowała narzucić błędne swoje twierdzenia — a więc sprzeczne z zasadami rozumu — jako prawdy religijne, wysnute z Pisma, jużto z niem zgodne. Co więcej, sądził on nawet, że to raczej przesycona błędami teologja zaraziła niemi filozofję i prawie wszystkie umiejętności — dlatego pomimo całego swojego pozytywnego stosunku do kultury ufał bardziej zdrowemu rozsądkowi niewykształconego tłumu, niżli uczonym[3]. By ktoś z tego nie wyprowadzał fałszywych wniosków, zastrzegał się, iż nie potępia bynajmniej wykształcenia, ale jego nadużywanie, i nie wędzideł dlań pragnie, ale jedynie ostrożności.

Nie należy Przypkowskiemu z tego powodu czynić zarzutu. Żyjąc podczas walki, w ogniu ścierających się z sobą różnych poglądów religijnych, przedewszystkiem zaś wśród ogromnego nasilenia nietolerancji, mniemał, że bój o prawdę powinni podjąć wszyscy, że zdobycie jej, znalezienie, ugruntowanie powinno być głównym wysiłkiem człowieka, żyjącego w niepewności, otoczonego mgłą przesądów, kłamstw, wypaczeń — i dlatego nie mógł pogodzić się z rozwijającem się od czasów humanizmu coraz wielostronniej i coraz różnorodniej życiem duchowem. Zdawało mu się, iż to, co było jego wewnętrzną potrzebą, męczącem go zagadnieniem, powinno być również potrzebą drugich, jedynym celem wszelkich ich duchowych dążeń. Broniąc racjonalizmu religijnego mniemał, iż nietylko broni jedynej metody wiodącej do prawdy, ale że zarazem budzi świadomość godności ludzkiej, wskazuje na nieza-

[1] »Czego ani słowo Boże jaśnie i wyraźnie uczy, ani rozum ukazuje, o tem raczej mamy milczeć, niżli je wypisując i ograniczając w niebezpieczność się wdawać... Tego się tylko trzeba z wielką pilnością domagać, co może być wiedziano, i jest potrzeba to wiedzieć, a wszego inego zaniedbać« itp. *O Trzech to jest o Bogu, o Synu jego, i o Duchu S. przeciwko Trójcy Sabelljańskiej,* Węgrów 1570, karta 70 i 73.

[2] *Disputatio de Persona...* Racoviae 1620, w przedmowie.

[3] *Opp.*, 421.

wodne światło tkwiące w człowieku, zgodne z istotą wszechrzeczy. Dziwnem mu się wydało, że to światło tylu ma przeciwników. Razili go zwłaszcza uczeni, którzy jużto zamykali się w sobie, głusi na walkę o najistotniejszą treść wiary, jużto, należąc do przeciwnego obozu religijnego, jak Heinsius, Komeński i inni, gardzili zdrowym rozsądkiem, brzydzili się »to samo myśleć co lud«[1], a miast zbadać podstawy pewności, woleli wykazywać konieczność systemów dedukcyjnych.

Raził go również powierzchowny w wielu wypadkach stosunek do wiedzy czy literatury, szukający podniety — nie w wewnętrznej potrzebie duszy, ale w chęci wyróżnienia się, w ambicji sławy, w »głupiem pragnieniu tytułu«[2] lub w jałowej słodyczy ustawicznego czytania. Wyraźnie i stanowczo wypowiedział się przeciw temu w rozprawie swej przeciwko Heinsiusowi, kiedy ten zarzucił przewódcy Remonstrantów »literarum imperitiam«. »Istnieje — czytamy tam[3] — także pewne upodobanie umysłów, dla którego nie inny jest cel czytania w nieskończoność, jak ten, by przeczytać lub raczej — czytać. Tacy ludzie nie biorą niczego dla pożytku praktycznego lub dla duszy albo dla samego umysłu z tylekroć przeglądanych kart, lecz porwani płoną słodyczą czytania, schorzały żołądek z powodu niedającego się zaspokoić wilczego apetytu umysłu (niech będzie wolno tak się wyrazić) drażnią nowem z kolei łaknieniem książek i w ich toń zanurzają. Oni nigdy nie mają czasu nauczyć się czegoś przy tem ciągłem czytaniu. A przecież nadużywają nazwy rozmyślań dla żądzy i opieszałości tak niedbałego czytania. Celu tegoż tj. prawdy albo nie szukają z powodu lenistwa albo z powodu próżności trwożliwie unikają jakoby rafy. Chociaż jaką możnaby wydobyć prawdę z tak olbrzymiego zalewu pisarzy, którzy bajkami lub czczemi pomysłami świat napełnili?«

Jak widzimy, walka o prawdę, którą całe życie prowadził, wycisnęła na nim zbyt głębokie piętno, skoro czynny w niej udział zaliczał do najpierwszych wymagań duszy i od ustosunkowania się do niej uzależniał głębokość życia duchowego jednostki. Przekonanie, że świat pogrążony jest w błędzie i oma-

[1] *Opp.*, 396. [2] *Opp.*, 395.
[3] Tamże.

mieniu, rzuciło cień na wszystkie wartości kulturalne; ponieważ jednak zadaniem racjonalizmu religijnego było — według Przypkowskiego — »zedrzeć ze stronniczych opowiadań fałsz i maskę, by z właściwem obliczem wystąpiła na światło prawda« [1], obrona tegoż racjonalizmu stawała się tem samem walką o nowe podstawy wiary i kultury, rozwijającej się w całkowitej swobodzie i wolności wyznaniowej.

V. Odrębność stanowiska

Zasada zgodności z rozumem, której tak wytrwale bronił Przypkowski, miała nietylko przywrócić pierwotną czystość i prostotę wiary chrześcijańskiej przez odrzucenie różnych dogmatów niezgodnych z tą zasadą, ale także być podstawą upragnionej jedności świata chrześcijańskiego. Skoro bowiem znikała sprzeczność i ciemność poglądów religijnych, wypalało się równocześnie główne zarzewie niepokojów i walk, treść jasna i dostępna każdemu nie mogła już wywoływać sprzeciwu, tem samem zaś przestawała istnieć główna przyczyna nietolerancji, stanowiąca zarazem najważniejszą przeszkodę swobodnego rozwoju życia religijnego. Czuwając nad jasnością prawd religijnych i ich zgodnością z treścią Pisma, zasada ta pozbawiała w zupełności znaczenia czynnik pozaindywidualny, przedmiotowy, jakim była tradycja, a w miejsce jej wysunęła zdrowy rozsądek i świadomość moralną jednostki. Pobudzając atoli dzięki swemu nieokreślonemu charakterowi powstanie indywidualnych interpretacyj Objawienia, oraz niezależnego życia religijnego, rozrywała równocześnie dotychczasowe węzły społeczności religijnej; albowiem, jeśli życie to miało się rozwijać w swobodzie, musiało wyrastać z potrzeb wewnętrznych jednostek; potrzeby te zaś były zbyt różne, by można było treść im odpowiadającą sprowadzić do jednego kanonu. Toteż, pomimo pozornej jedności poglądów religijnych Braci Polskich, pod powierzchnią kryły się rozliczne różnorodności, które od czasu do czasu, wobec ich zbyt jaskrawego przejawiania się, trzeba było tłumić i ścierać. Wogóle Bracia Polscy przedstawiają pod tym względem ciekawy obraz dwóch rozbieżnych

[1] *Opp*, 393.

tendencyj, kierujących zresztą wszelkim ruchem religijnym, z jednej strony tendencji do uprzedmiotowienia się, przybrania form zmysłowych, wytworzenia kościoła zewnętrznego, posiadającego autorytet i powagę, z drugiej do uniezależnienia się od wszelkich form stałych i niezmiennych, nawrotu do pierwotnych źródeł uczuciowych, będących jedynemi regulatorami kierunkowości i charakteru wszelkiego ruchu religijnego. Oczywiście z powodu przyjęcia zasady indywidualistycznej ta tendencja druga przeważa i nadaje szczególne piętno polskiemu racjonalizmowi religijnemu. W rozwoju swym racjonalizm ów przedstawia taką różnorodność typów umysłowych, jakiej napróżnobyśmy szukali gdziekolwiek. Różnorodność ta polega nietylko na indywidualnem ustosunkowaniu się do podstawowych założeń doktryny, silniejszem lub słabszem podkreślaniu pewnych jej pierwiastków, ale przedewszystkiem na większem lub mniejszem uniezależnieniu się od nacisku, karności i autorytetu zboru. Uniezależnienie nie jest nigdy całkowite. Warunki zewnętrzne, prześladowania, nietolerancja zmuszają do zachowania solidarności, pomijając już fakt, że do pewnego stopnia łączy także wierność dla tej samej zasady, bez której niema indywidualizmu religijnego. To pozwala nam zrozumieć, dlaczego Przypkowski, mimo swej odrębności od kierunku rakowskiego, nie przestaje nigdy bronić Braci Polskich przed atakami wszelkich wrogów zewnętrznych.

Zresztą nie on jeden tylko od tego kierunku odbiegał. Już przed nim — jak dowiadujemy się od Smalciusa [1] — w r. 1610 »upór Ostorodta tak dalece się aż posunął, że nie wahał się przyganiać stanowiska całego zboru i do dzieł wydanych za zgodą wszystkich pisać uwagi, i to ostre i niesłuszne«. Zebrani »bracia« najpierw na synodzie w Lublinie, a następnie (30/X) w Rakowie pod wpływem Smalciusa podjęli uchwałę wysłania do niego do Buskowa, gdzie pełnił funkcję kaznodziei, kilku współwyznawców oraz ministrów dla załagodzenia sporu. Wybrali się więc tam Jakób Sieniński, Hieronim Moskorzowski, Adam Gosławski, oraz Jan Völkel i Andrzej Wojdowski i w obecności wszystkich »braci« w Międzyrzeczu toczono z nim dyskusję. Miał on wówczas oświadczyć, że kamieniem obrazy było dlań twier-

[1] Zeltner, op. cit., 1187.

dzenie Smalciusa, iż »nie wszystkie nauki Chrystusa i Apostołów są potrzebne do zbawienia«. Tymczasem po jego śmierci (8 sierpnia 1611) dowiedziano się, że w zborze swoim uprawiał wrogą agitację przeciwko wszystkim polskim kościołom, co wywołało nawet sprzeciwy ze strony zwolenników jedności [1].

W kilkanaście lat później (1638 r.) wybuchł spór wśród wyznawców Socyna w zborze koloszwarskim [2], w którym grupa Mateusza Rhawa rozpoczęła bezwzględną walkę z przeciwnikami, odmawiającymi czci boskiej Chrystusowi. Ci, broniąc się przed atakami, wydali konfesję podpisaną przez 150 pastorów siedmiogrodzkich, o kiedy to nie pomogło, zwrócili się do Braci Polskich o pomoc i interwencję. Bracia w liście do Rhawa, potępiając nietolerancyjne postępowanie zboru, radzili działać łagodnością, nie zaś groźbami i srogością, oraz podkreślali, iż dalecy są od gwałcenia czyjejś religji i sumienia; pragnąc zaś położyć kres gorszącym sporom, wysłali do nich celem zaprowadzenia ładu i porządku najpierw Jonasza Szlichtynga, cieszącego się wśród »braci« ogromnem poważaniem, później zaś Piotra i Wawrzyńca Stegmannów, a to celem objęcia tamże zarządu kościołem i rektoratu szkoły.

Badając nadto poglądy wybitniejszych Braci Polskich, możemy niemal u każdego z nich stwierdzić pewną, mniejszą lub większą, odrębność przekonań, jakkolwiek nie wykraczającą zbyt daleko poza podstawową treść nauki zboru. Tam, gdzie odrębność ta przekraczała przyjęte granice, rozpoczynał się zazwyczaj spór i polemika. Główne różnice poglądów dotyczyły pojmowania stanowiska Chrystusa i stosunku do państwa. Obie te różnice nie były bynajmniej czemś przypadkowem w rozwoju polskiego racjonalizmu religijnego. Wypływały one poniekąd z samych założeń doktryny — i dlatego odżywały ustawicznie. Racjonalizacja wierzeń pchała do usunięcia wszelkich czynników nadnaturalnych z zapatrywań na Chrystusa, przechylenie się zaś punktu ciężkości religji na jej stronę moralną sprowadziło odrzucenie wszelkich kompromisów w rozwiązaniu zagadnień, dotyczących stosunku członków zboru do politycznych zadań państwa. Umysły prostolinije, żyjące w sfe-

[1] Zeltner, op. cit., 1192.
[2] Chmaj, op. cit., 79—80.

rze abstrakcyj, ulegające sugestji swych poglądów, skłaniały się do skrajnych rozstrzygnięć, nie liczyły się z rzeczywistością, a jeśli ją uwzględniały, to pragnęły nagiąć stanowczo do swych koncepcyj, podczas gdy umysły, stojące pod silnym wpływem rzeczywistości, dostosowywały się do niej, godziły z nią, jeśli zaś usiłowały ją przekształcić, to zwolna i bez wstrząśnień gwałtownych.

Niewątpliwie do tych ostatnich należał Przypkowski. Jakkolwiek wbrew wszelkiemu naciskowi z zewnątrz nie zeszedł z drogi, którą uważał za słuszną, i nie wyrzekł się przekonań, które miał za prawdziwe, przecież silny zmysł rzeczywistości kazał mu liczyć się z nienawiścią powszechną ku doktrynie Braci Polskich i strzec przed skrajnościami — w jakimkolwiek kierunku. Zastanawiając się nad przyczyną odosobnienia, w jakiem się znaleźli Bracia Polscy, doszedł Przypkowski do przekonania, że winny temu pewne poglądy zboru. Były niemi mianowicie zapatrywania na stosunek chrześcijan do państwa. Otóż wydawało mu się, że ci, »którzy wszelkie prawo obrony, wszelką nietylko surowość władzy, ale posługiwanie się nią także znoszą i usuwają, powściągają nie rzeczy lub czynności obojętne, ale podważają i podkopują podstawy osobistego i publicznego wszystkich dobra« [1]. A to właśnie czynili także Rakowianie (jak ich Przypkowski nazywał), potępiając rozlew krwi i piastowanie urzędów używających miecza. Takie stanowisko jest, zdaniem Przypkowskiego, szkodliwe zarówno dla społeczeństwa jak i dla zboru: dla społeczeństwa, gdyż, pozbawiając narody władz, władze zaś prawa publicznej obrony, »toruje drogę niesfornej gwałtowności i niesprawiedliwości«, dla zboru, albowiem »Kościół trzyma w nieszczęsnej i słabej niewoli, nie dopuszczając, by prawda mogła przedostać się do wszystkich lub przynajmniej większości« [2]. Otóż, by zbór mógł szerzyć swoją prawdę w zupełnym pokoju i wolności, uważał Przypkowski, iż koniecznem jest pozyskać dla tej prawdy »naczelne władze świeckie«, usuwając przedtem ze zboru te dogmaty, »które owe naczelne władze od progów Kościoła powstrzymują lub siłę ich rządów i panowanie podcinają« [3].

[1] *Opp.*, 687. [2] *Opp.*, 688.
[3] *Opp.*, 689.

Ponieważ jednak byli tacy, którzy chcieli usunąć z Kościoła nietylko możność karania śmiercią i torturowania, lecz wszelkie wogóle dostojeństwo władzy oraz wszelkie prawo władzy przyniewalającej [1], trzeba było najpierw uporać się z pytaniem, czy władza Chrystusowa, która jest duchową, może istnieć w tej samej społeczności chrześcijańskiej z władzą świecką. Daniel Breen, uczeń Episcopiusa, wbrew swojemu nauczycielowi [2] w książce *De Qualitate Regni Dom. N. Jesu Christi* [3] na pytanie to odpowiedział negatywnie, utrzymując, że »szczęście chrześcijan i przywilej na tym świecie polega nie na bogactwach doczesnych, zaszczycie, panowaniu, wojnach, zwycięstwach etc., lecz wszystko to powinno istnieć w formie duchowej w prawdziwych i do doskonałości dążących chrześcijanach [4]. Przypkowski, pisząc do jego rozprawy *Animadversiones* [5], zgadzał się z nim, że wszelkie panowanie, a zatem i niewola w Kościele, powinny być zniesione w myśl zakazu Chrystusa, nie mógł jednak zgodzić się z jego dalszym wnioskiem, że »chrześcijanom zabronione jest także poza rządami duchowemi i kościelnemi władza w ścisłem tego słowa znaczeniu« [6]. Skoro bowiem skądinąd wiemy, że władza polityczna jest dla społeczności chrześcijańskiej w życiu tem bardzo pożyteczna i konieczna, dalej, skoro w istocie swej nie jest rzeczą niedorzeczną, by zarządzenia Boże w władzy przyniewalającej zachowywał w Rzptej ten sam lud, który przestrzega w Kościele nowego i świeżo ustanowionego zarządzenia Chrystusa odnośnie do władzy proszącej, jak to wykazało doświadczenie tylu wieków, oraz jak to sam Chrystus daje do zrozumienia, że może się to dziać słusznie i godziwie, nikt nie może wnioskować

---

[1] *Opp.*, 690.

[2] Opuściwszy po synodzie w Dortrechcie Niderlandy, wyjechał do Strasburga, gdzie przejął się nauką Schwenkfelda. Po powrocie do kraju stanął po stronie Mennonitów. Korespondując w r. 1627 z Ruarem (Zeltner, op. cit., 365; Chmaj, op. cit., 140) zapytywał go, czy godzi się, zdaniem jego, dzierżyć chrześcijaninowi urząd. Traktat jego *De qualitate regni Christi* był przechyleniem się na stanowisko Rakowa.

[3] Tytuł jego brzmiał: *Tractatus de qualitate regni Christi, contra Sim. Episcopii librum, cui titulus: An homini Christiano conveniat officium magistratus gerere*, 1641.

[4] Bock, op. cit., I, 74. [5] *Opp.*, 619—681.

[6] *Opp.*, 625.

z samego ustanowienia władzy kościelnej w społeczności chrześcijańskiej, iż władza polityczna jest zeń wykluczona [1]. Religja chrześcijańska nie zniosła »ius dominorum«, jedynie »umiarkowanie chrześcijańskie« sprowadziło wykonywanie przysługującego nam prawa do godnej chrześcijan sprawiedliwości. Nie usunęła ona również ani w dziedzinie politycznej ani ekonomicznej prawa pozytywnego, które zniosło wolność czy równość naturalną lub utrzymało ją w pewnych granicach [2]. I nie sprzeciwia się to wcale, zdaniem Przypkowskiego, prawu i konieczności władzy, iż wszyscy ludzie z natury są równi, podobnie jak nic nie stoi na przeszkodzie posiadaniu majątkowemu, chociaż wszyscy rodzą się biedni. Religja bowiem chrześcijańska nie przywróciła ludziom naturalnej wolności i równości, ani nie zniosła zaprowadzonych za zgodą ludzi różnic społecznych i politycznych [3]. Ona je raczej przyjęła i utwierdziła. Z tego wynika, że w społeczności chrześcijańskiej nietylko mogą istnieć, lecz i rzeczywiście istnieją stosunki dwojakie — różne i jakoby przeciwne: inne w Kościele, a inne w Rzptej. A jak jest bardzo niesłusznem mieszanie się Rzptej ze swoją władzą przyniewalającą do rządów kościelnych, tak też niemniej jest niesłusznem, jeżeli Kościół miecz, który Bóg sam dał władzy politycznej, wytrąca z jej rąk.

Słyszymy w tych słowach Przypkowskiego, dowodzących jego konserwatyzmu społecznego, jakby echa ówczesnej doktryny ugody, która społeczeństwo rozważała jako wytwór woli pierwotnej, której jednak nasz autor należycie nie przemyślał. Dowodzi tego także jego dalsza polemika ze stanowiskiem przeciwnem.

Jeżeli Chrystus życiem swojem dał nam przykład, jak żyć należy, jeżeli naśladowanie Chrystusa jest obowiązkiem chrześcijanina, czy da się pogodzić z tem ustrój państwa, zasadzający się na podziale obywateli na rządzących i poddanych? Jeśli ma się stać zadość całkowitej sprawiedliwości, jeśli nie ma być już krzywd społecznych i nierówności politycznej, należy powrócic do życia dawnych chrześcijan, nie uznających żadnych różnic, nie odróżniających białych od czarnych rąk, nie dążących do żadnej władzy nad swymi bliźnimi. Tak głosili Bracia

[1] *Opp.*, 628. [2] *Opp.*, 629. [3] Tamże.

Morawscy, których przekonania usiłował rozpowszechniać w Polsce Daniel Zwicker[1], tak patrzył na zadania chrześcijanina także Breen. Przypkowski w stanowisku tem widział nieporozumienie. Według niego przywiązywało ono całkiem niepotrzebnie wagę do tych stron życia Chrystusa, które były wynikiem przypadkowych okoliczności i złośliwości ludzkiej (quae per accidens et ex aliena malicia Christo acciderunt)[2], a więc do jego stanu poniżonego, wynikłego z traktowania go przez ludzi »jako najlichszej własności«, gdy tymczasem »wzoru, według którego powinniśmy siebie urabiać, doszukiwać się należy przedewszystkiem w obyczajach i obowiązkach bogobojności i świętości, a nie w rodzaju życia, w stosunkach czy warunkach«[3].

Podczas więc gdy Breen ze słów Chrystusa: »Królestwo moje nie jest z tego świata« wyprowadzał wniosek o istotnem moralnem przeciwieństwie Kościoła i państwa, i dlatego przeciw temu ostatniemu występował, Przypkowski przeciwieństwa tego nie widział, choć nie zaprzeczał, że istnieją różnice w dążeniach; przyznawał nawet, że może zajść czasem (non saepe, certe non semper) konieczność wyboru pomiędzy jednym a drugiem — nie sądził jednak, by w istnieniu władzy świeckiej kryło się jakiekolwiek niebezpieczeństwo dla celów duchowych człowieka. Granice bowiem Kościoła i państwa wyznaczone ich celami są tego rodzaju, że, trzymając się ich, mogą one swoją władzę wykonywać bez naruszenia przeciwnej[4]. Stanowisko przeciwne natomiast, nie uznając władzy, ułatwia bezkarność występkowi, a tem samem zagraża tym, którzy są jego wrogami. Niebezpieczeństwo jego jest tem większe, że »jak z jednej strony jest ono ochroną wszelkich przekonań, które schlebiają pospolicie błędom i występkom ludzkim, tak z drugiej posiada ono także pewien pozór doskonałości i pobożności, i to tego rodzaju, który zazwyczaj przynosi nawet największym oszustom wpływ i znaczenie, gdyż traktuje o rzeczach zewnętrznych i zwraca na siebie uwagę wszystkich... Wiemy zaś, że ludzie skłonni są do takiego okazywania posłuszeństwa Bogu i sumieniu, które swo-

[1] Chmaj, op. cit., 132—135.
[2] *Opp.*, 630. [3] *Opp.*, 629.
[4] *Opp.*, 634, oraz por. także *Opp.*, 636.

jemi właściwościami uderza wszystkich, podczas gdy oni sami nie tracą swobody grzeszenia ani pobłażania«[1].

Bracia Polscy w poglądach swych na stosunek chrześcijanina do państwa nie szli tak daleko, jak Breen. Po skrajnościach Czechowica i Jana Niemojewskiego[2] utrzymało się za Socynem zdanie, iż niema żadnej racji, by chrześcijanin nie zajmował urzędów, nie miał poddanych, nie upominał się sądownie o wynagrodzenie krzywd wyrządzonych, byle tylko nie zabijał czy to na wojnie czy w obronie własnego życia i nie piastował urzędów używających miecza. Zajął więc Socyn stanowisko pośrednie, bardziej umiarkowane, nie negując znaczenia państwa, choć występował przeciw wojnom i karze śmierci.

Przypkowski w swojem umiarkowaniu poszedł jeszcze dalej, wątpliwości zaś jego pod tym względem usunęła książka Grotiusa: *De jure belli ac pacis*[3]. W przeciwstawieniu do Stoińskiego, który przeciwko jej wywodom wysuwał pewne zastrzeżenia[4], Przypkowski uległ wielce jej wpływowi. W pewnej mierze zmiana jego stanowiska dokonała się także wskutek obawy o Rzpltą, która, uwikławszy się w wojny na Wschodzie, ponosiła klęski »z powodu takiego właśnie fałszywego umiarkowania, brzydzącego się zabijaniem nieprzyjaciół«[5], jak i pod wpływem troski o zbór, który z powodu poglądów uniemożliwiających obronę ojczyzny odstręczał wielu od siebie, na czem cierpiała prawda, zamknięta w ciasnem kole małej liczby wyznawców. Przypkowski postanowił więc zbliżyć zbór do państwa, usuwając największą przeszkodę w rozszerzaniu się ich doktryny, jaka tkwiła w przekonaniu, iż chrześcijaninowi w żadnym wypadku nie wolno zabijać, nie wolno dzierżyć urzędów, używających miecza.

---

[1] *Opp.*, 667.

[2] Dr Józefat Płokarz, *Jan Niemojewski* (*Reform. w Polsce* 1922, II. 102 i n.).

[3] Dowodzi tego kilkakrotne powoływanie się Przypkowskiego na tę książkę w polemice ze swymi przeciwnikami. (*Opp.*, 639, 716, 717, 743, 804, 805, 847, 851, 878). Kwestję tę omawiam w osobnej rozprawie p. t.: *Przypkowski a Grotius.*

[4] W liście pisanym do samego Grotiusa, jak na to wskazuje odpowiedź ostatniego (*Grotii Epp.* 1006 z 7/VIII 1638 r.).

[5] *Opp.*, 741.

Temu jednakże zamiarowi Przypkowskiego przeciwstawiała się z jednej strony powaga Socyna, za którą szedł zbór, z drugiej — zasada posłuszeństwa, konieczność solidaryzowania się ze zborem. Dlatego to, pisząc swoją rozprawę *De jure Christiani Magistratus et privatorum in belli pacisque negotiis*[1], musiał najpierw wystąpić przeciwko jednej i drugiej z pewnemi zastrzeżeniami. Odnośnie więc do Socyna zaznaczał, że on sam, »mąż zresztą niepospolity, w owym sporze niepewne i różne miał zapatrywania; były one atoli tego rodzaju, iż można uważać, że przechylał się ku zwyczajnym poglądom, które wówczas panowały w zborze. Czy to uczynił ze szczerego swego przekonania, czy z powodu pobłażania słabości ludzkiej, lub celem uniknięcia zgorszenia, słusznie można powątpiewać. To jednak z łatwością da się spostrzec, do czego i on sam często się przyznaje, iż zagadnienia tego nigdy dostatecznie nie roztrząsnął ani nie przemyślał... On sam również w pewnem miejscu wyznaje, że umyślnie nie chciał schodzić na tę arenę«. Stąd w polemice swej z Paleologiem zwalczał »nie stanowisko czy zdanie przeciwnika, lecz samego przeciwnika«[2]. A to wystarcza, by nie uważać jego poglądów za bezwzględnie prawdziwe i podjąć próbę ich rewizji. — Nie może mu tego wziąć za złe zbór, albowiem nie Chrystusa, lecz swojej własnej sprawy bronią ci, którzy w rzeczach religji wymagają od ludzi ślepego posłuszeństwa, jakoby nauka Chrystusa sprzeciwiała się w czemkolwiek rozumowi. »Lecz ludzie świadomi tego, iż niedorzeczne interpretacje i zdania nie dadzą się obronić, nie mogąc ich zasłonić tarczą argumentów, chytrze zastawiają je osłoną powagi, i to od samego Chrystusa podstępnie pożyczonej«. Tymczasem »mniemaniu czy sądowi żadnego człowieka nie należy przypisywać tak wielkiego znaczenia, byśmy cośkolwiek przyjmowali wbrew sądowi i zdaniu naszego rozumu i sumienia«[3], zwłaszcza gdy chodzi o prawa i reguły naszego działania, które w razie sprzeciwiania się rozumowi podkopują bogobojność i zbór.

Po tych zastrzeżeniach przystępował dopiero Przypkowski do właściwych rozważań, by wykazać, że w zdaniu przeciwnem niema ani śladu zdrowego rozumu ani żadnego względu na

---

[1] *Opp.*, 683—736. [2] *Opp.*, 685.
[3] *Opp.*, 686.

prawa boskie i ludzkie, lecz że jest ono czystym zupełnie błędem, który powstał ze źle zrozumianych słów Chrystusa i sprzeciwia się całej naturze, boskiemu i ludzkiemu prawu narodów i samemu najdoskonalszemu prawu Chrystusa [1].

Była więc rozprawa jego nietylko rozprawą »de militia«, jak on twierdził, ale i »pro militia«, jak mu to słusznie Stegmann zarzucał. Nie wynika jednak z tego, by broniła tem samem wojny zaborczej, zemsty, bezwzględnego zniszczenia przeciwnika. Jak już wyżej wspomniałem, idee Grotiusa znalazły w nim gorliwego wyznawcę. Świadczy o tem najwyraźniej nietylko ostrzeżenie czytelnika, by nie sądził, że z powodu dopuszczania do pewnego stopnia prywatnej i publicznej obrony w wypadku najwyższej konieczności »popuszczamy natychmiast wodze zażartym nienawiściom i powszechnej swawoli walk i wojen, jaka dziś jest w zwyczaju u chrześcijan«, ale także dodane zaraz następujące wyjaśnienie: »sądzimy, że tę tylko samoobronę dopuszczają prawa Chrystusa, która wolna jest i daleka od zawziętej zemsty, haniebnego okrucieństwa, wreszcie od ambitnej lekkomyślności« [2].

Przypkowski wychodził tu, zresztą podobnie jak i Grotius, z rozróżnienia pomiędzy konieczną, niczem niezawinioną obroną, a upodobaniem w srożeniu się, wywołanem jużto nienawiścią, jużto dzikiem okrucieństwem, jużto zapalczywą próżnością. Na tem rozróżnieniu oparł też nasz autor swoje rozpatrywanie kwestji stosunku jednostki do państwa. Zajmujący stanowisko przeciwne Mennonici i Bracia Polscy, doszukując się przyczyn wojen w nienawiści, mogli tem pochopniej je potępić, iż Chrystus nakazał miłować nieprzyjaciół. Przypkowski, podnosząc, jak różne są przyczyny wojen, oraz, iż możliwą jest wojna bez nienawiści, gdyż »częściej prowadzi się ją z powodu twardej i nieszczęsnej konieczności« [3], wykazywał, że słowa Chrystusa należy odnieść tylko do nieprzyjaciół domowych; nie chcąc zaś prawdopodobnie narażać się żyjącym, dla których, jak sam wyznawał, ta jego »odpowiedź« była »nieoczekiwana« [4], rozważał argumenty nie ówczesnych kierowników zboru, ale Socyna z rozprawy jego przeciw Paleologowi. Przez to atoli przeciwstawiał się całemu zborowi, dla którego

[1] *Opp.*, 691. [2] *Opp.*, 691.
[3] *Opp.*, 692. [4] *Opp.*, 709.

Socyn nie przestał być ani na chwilę powagą i sztandarem. Toteż nic dziwnego że rozprawa Przypkowskiego spotkała się z natychmiastową i dość ostrą odprawą Stegmanna.

Rozumowania Przypkowskiego dadzą się streścić w sposób następujący: Ponieważ Chrystus swoje przykazanie miłości głosił ludziom prywatnym i im dał to polecenie miłowania nieprzyjaciół, nie można słów jego interpretować tak, jak to czynią przeciwnicy, albowiem uczniowie Chrystusa jako ludzie prywatni nie mieli żadnej styczności ani stosunków z nieprzyjacielem zewnętrznym i nie leżało w ich mocy ani wypowiadanie wojny ani jej zakończenie. Że zaś Chrystus nie zniósł praw państwowych, ale je pozostawił nienaruszone, nie mógł przeto nakazywać związków serdecznych z wrogiem państwa, co bez obrazy majestatu władzy rządzącej i naruszenia jej praw i powagi było niemożliwe [1]. Z drugiej strony większy ciąży na nas obowiązek miłości względem ojczyzny, naszych ziomków i władz ojczystych, niżli względem obcych zupełnie i nieznanych nam wrogów państwa; skoro zaś nie możemy miłować tych ostatnich bez pogwałcenia świętych związków, jakie nas łączą z ojczyzną i współobywatelami, czyż można zatem podsuwać Chrystusowi naukę propagującą zdradę najbliższych? I czyż nie należy wobec tego za lepsze i odpowiedniejsze uważać wyjaśnienie słów Chrystusa, które »nie jest powodem żadnych szkód, nie znosi praw państwowych, powagi urzędów, pokoju ludów«, niżli to, które jest niebezpieczne dla prywatnego i publicznego dobra i zagraża całej społeczności ludzkiej? [2]

Nie jest to jednak wszystko. Z tą kwestją łączyło się zagadnienie drugie, nie mniej ważne, mianowicie, jakie powinny być granice miłości bliźniego? Przeciwnicy bowiem, odwołując się do słów Chrystusa: »jeśli oko twoje gorszy cię..« itd., objaśniali je znowu w ten sposób, że one uczą nas rezygnowania z naszego najwyższego prawa nietylko w zemście, lecz także w znoszeniu bez zakazanego oporu krzywd, a zarazem strat, i w podejmowaniu dla bliźniego trudów czy kłopotów i wszelkich innych obowiązków względem niego [3]. Tego rodzaju interpretacja musiała, oczywiście, prowadzić jej autorów do walki z są-

[1] *Opp.*, 695. [2] *Opp.*, 694.
[3] *Opp.*, 711.

dami kryminalnemi, czyli do odmawiania władzy prawa karania mieczem, musiała równocześnie odmawiać także jednostce prawa opierania się jakiemukolwiek gwałtowi i krzywdzie. Ze stanowiska zatem Przypkowskiego była ona równie niebezpieczna, jak poprzednia. Stąd pytanie, które sobie postawił, brzmiało: »Czy ten obowiązek rezygnowania ze swego prawa rozciąga się na wszelkie wogóle wypadki, czy też zamyka się w pewnych określonych granicach?«[1] Socyn np. nie wahał się, objaśniając słowa Pisma (1 *Joh.* III, 16), twierdzić »nieostrożnie«, iż nie wystarcza miłować bliźniego jak siebie samego, ale należy go także miłować bardziej, niźli siebie samego. I nietylko Socyna, ale także wielu innych »źle zrozumiane słowa Chrystusa popchnęły do owego błędu, że ów obowiązek względem bliźniego, a nawet nieprzyjaciela, rozciągnęli zbyt daleko i prawie w nieskończoność, sądząc, iż wszystkiego zgoła, czegokolwiek, choćby niesłusznie i bez żadnego powodu, moglibyśmy sobie życzyć, należy użyczyć bliźniemu czy nieprzyjacielowi«[2]. Takie zapatrywania uważa Przypkowski za niedorzeczne i przeciwne »sprawiedliwej, słusznej i rozumnej także regule miłości względem bliźniego«, jaką Chrystus głosił. »Niegodziwej zaś rzeczy — pisze Przypkowski — chce i żąda ten, kto pragnie, by mu wolno było dzięki drugim bezkarnie popełniać występki. Niegodziwości i ów od drugich żąda i pragnie, kto chciałby, aby mu nikt się nie opierał, kiedy w zamiarze mordu targa się na kogoś zbrodniczo«[3]. Obrona bowiem własna w wypadku ostatecznej konieczności nie sprzeciwia się prawu miłości i nie zawsze, nie wszędzie i nie we wszystkich sprawach jesteśmy obowiązani zrezygnować z własnego prawa, lecz wtedy tylko, gdy możemy to uczynić, nie naruszając prawem przepisanej i naturalnej względem nas samych miłości. I jak natura sama, godziwość, prawo i zwyczaj ludów każe nam miłować brata zrodzonego z tych samych rodziców, tak nie wykraczamy przeciwko nim, jeżeli stawiamy opór jego zamachowi na nasze życie. I nic to nie znaczy, iż Pismo nie mówi wyraźnie, że wolno nam bronić się i zabić nawet w tej obronie nieprzyjaciela; pocóż bowiem miałoby to czynić, skoro nakazuje to sama natura, wyraża konie-

[1] *Opp.*, 711. [2] *Opp.*, 696.
[3] *Opp.*, 697.

czność, wymaga troska o nas samych [1]. Toteż kiedy przeciwnicy, w związku ze słowami Chrystusa (*Mat.* V, 30): »Nie opierajcie się złu«, uważali nietylko wszelką zemstę, ale nawet odparcie siłą napadu czy to zapomocą obrony czy wojny za zabronione, jak i wszelkie sądy władz dla ukarania krzywd, Przypkowski stanowisko takie nazywał fanatycznem [2] i podkreślał, że, gdyby urzędy publiczne nie miały prawa karania i przeciwstawiania się cięższym krzywdom, wyrządzanym sobie nawzajem przez obywateli, zniknąłby wszelki pokój, porządek, sprawiedliwość i wszelka wyższa władza w społeczeństwie [3].

Oświadczając się atoli za karą i dochodzeniem krzywd prywatnych czy publicznych, odróżniał Przypkowski za Grotiusem karę od zemsty [4], a więc to, co scholastycy nazywali »materiale ultionis«, czyli zło kary, od »formale ultionis«, czyli ducha płonącego pragnieniem zemsty [5], aby, przyznając władzy prawo płacenia złem za zło i karania krzywd poddanych, potępić bezwzględnie zemstę prywatną [6]. W tem uniemożliwianiu zemsty prywatnej widział on nawet istotę działalności władzy, usiłującej przez wymierzanie kar zapobiec krzywdom w przyszłości. Dlatego też w karach stosowanych przez władze nie widział Przypkowski znamion właściwej zemsty — i ostrzegał, by nie brać pod uwagę owego pozoru zemsty, jaki zdaje się niekiedy łączyć z najlepszemi, nietylko dozwolonemi, ale nawet nakazanemi działaniami, lecz by je oceniać w ich istocie [7].

Odróżniając także »resistentia juris« od »resistentia facti« Przypkowski nietylko tę drugą usprawiedliwiał w wypadkach poważnych i koniecznych, ale stwierdzał zarazem, że, jeżeli mamy ważną przyczynę do dochodzenia na drodze prawnej krzywd naszych (sed in omni graviorum genere), możemy to słusznie uczynić, bylebyśmy tylko nie domagali się kary z powodu popędliwości serca, coby się sprzeciwiało łagodności, lub żądali jej zbyt wielkiej dla naszego przeciwnika i okrutnej, coby było w sprzeczności z miłością [8].

W ten sposób analizując krytycznie argumenty Socyna i przeciwstawiając im własną interpretację Pisma przy równo-

[1] *Opp.*, 699. [2] *Opp.*, 701.
[3] *Opp.*, 705. [4] *Opp.*, 702.
[5] *Opp.*, 713. [6] Tamże.
[7] *Opp.*, 715. [8] *Opp.*, 713.

czesnem powoływaniu się na interpretację Grotiusa w książce *De jure belli ac pacis*, dochodził Przypkowski do przekonania, że »Rzpltą można rządzić prawnie bez naruszenia bogobojności religji chrześcijańskiej«[1], a chociaż przyznawał przeciwnikom, że wiele istnieje w Rzpltej przeszkód utrudniających dojście do doskonałości, zwracał jednakże równocześnie uwagę, że ludzkie rzeczy wogóle dalekie są od doskonałości; nie można zatem upatrywać w tem, co dotąd zdziałano, zła samego, skoro wiele powstało rzeczy nowych, nieznanych zupełnie naszym przodkom, i skoro nawet Kościół za czasów apostolskich nie był wolny całkowicie od błędów, a szereg przykładów świadczy, iż w wielu wypadkach nie podejmowano wojen bez naglącej konieczności. Z tego zaś ostatecznie wyprowadzał wniosek, że posłuszeństwo władzy jest obowiązkiem poddanych i że nic nie stoi na przeszkodzie piastowaniu przez nich urzędów. W jednym tylko wypadku dopuszczał nieposłuszeństwo władzy — gdy jej rozkaz sprzeciwiał się nakazom bożym[2].

Traktatu swego Przypkowski nie oddał do druku; nie chciał bowiem pewnym jednostkom, niezadowolonym z jego poczynań i odstępstwa od poglądów zboru, dostarczać sposobności do zgorszenia. Wręczył go więc tylko trzem poważnym członkom zboru, o których wiedział, że podzielają jego zdanie, by w razie ich uwag mógł poczynić w nim jeszcze odpowiednie skreślenia. Tymczasem kiedy, za pośrednictwem prawdopodobnie jednego z nich, dostała się rozprawa Przypkowskiego do rąk Stegmanna, wystąpił tenże przeciw niemu w swojej *Disceptatio* z szeregiem zarzutów tak poważnych, że Przypkowski uważał za stosowne odpowiedzieć mu bardzo obszernie w swojej *Apologia prolixior de jure Christiani magistratus*[3].

Nie przywiązywalibyśmy do tej ich polemiki większej wagi, gdyby nie to, że owa walka na pióra, unikająca druku, dowodzi, iż w dość jednolitym dotąd zborze socynjańskim poczęły zarysowywać się znowu ukrywane przed światem głębsze nieporozumienia, dzięki którym możemy głębiej wejrzeć w stosunki w nim panujące i zrozumieć lepiej motywy wystąpienia Przypkowskiego.

---

[1] *Opp.*, 726. [2] *Opp.*, 735.
[3] *Opp.*, 737—851.

Stegmann wyrażał przedewszystkiem zdziwienie, że Przypkowski w tak bardzo niestosownej porze, w tak przewrotnych czasach pochwycił za pióro w obronie wojny. »Lepiejby było zaiste — pisał — rzecz pozostawić w zawieszeniu i jej nie poruszać; lepiejby było rzecz pozostawić niepewną i nierozstrzygniętą«[1]. Tego rodzaju dyskusja w obronie wojny będzie zgorszeniem dla chrześcijan, a i dla Kościoła nie będzie korzystnem dojść w owej kwestji do jakiegoś pewnego wyniku[2]. Oskarżał go, iż nie oszczędzał ani Socyna ani rozporządzeń zboru, a nazwanie ich stanowiska fanatycznem uważał za niesłychanie ich krzywdzące. Ponadto podawał w podejrzenie szczerość jego wywodów i zarzucał mu, iż, poruszając »rzecz miłą i dogadzającą ciału«, otworzył okno dla wielu zgorszeń i podkopania porządku w Kościele i wyłamał drzwi zamknięte przed wyuzdaną niesfornością; że bardzo wielu, nietylko maluczkich w Kościele, lecz wybitnych mężów, pociągnął do wielce rozwiązłego sposobu życia[3], albowiem na samą wieść o jego książce zaciągnęło się wielu do służby wojskowej, a jeszcze liczniejszy byłby ich zastęp, gdyby książkę swą wydał[4].

Odnośnie do metody rozważań Przypkowskiego podnosił, iż prawdy szukać należy nie z tak wielką zapalczywością, ani z tak wielką pogardą strony przeciwnej i uprzedzeniem do prawdy niewątpliwej już i zbyt dobrze znanej, oraz, że tak ogólne ujęcie zagadnienia musi prowadzić do fałszywych wniosków, gdyż zbyt mało liczy się z rzeczywistością i zakłada, jakoby Rzplta składała się tylko z prawdziwych chrześcijan, a wojnę prowadzili święci żołnierze. Dlatego też stanowisko jego nazywał »przyjemnem, lecz nigdy nie mającem się ziścić marzeniem«. A już najmniej podobał mu się cel, jaki Przypkowskiemu przyświecał, — dążenie do zboru, wielkiego raczej niż dobrego, do rozszerzenia go przy pomocy miecza i władzy świeckiej.

Przypkowski nie brał poważnie wszystkich zarzutów Stegmanna; wiedział, że w zborze socynjańskim nie brakło takich, którym przykrość sprawiała pewna wziętość, jaką sobie zdobył, zwłaszcza że dochodziły go nawet ich skargi (całkiem,

[1] *Opp.*, 739. [2] *Opp.*, 740.
[3] *Opp.*, 741. [4] *Opp.*, 742.
[5] *Opp.*, 743.

zdaniem jego, niesłuszne) na to, iż niektórzy słowa jego mają za wyrocznię. Zaliczając do tych niezadowolonych Stegmanna także, mógł z całą otwartością wystąpić przeciwko wichrzeniom podziemnym w zborze. Ponieważ wydawało mu się, iż »zbyt oskarżycielski« ton polemiki Stegmanna ma na celu poróżnienie go ze zborem, oświadczał, że nie obwiniał bynajmniej jego zarządu, w którym nie było ani nadużyć nadmiernej powagi, ani wymagań ślepego posłuszeństwa[1], a zarazem zaprzeczał, by łamał rozporządzenia zboru lub myślał o naruszeniu jego porządku[2]; jeśli komu z członków zboru można postawić zarzut samowoli i rozwiązłości obyczajów, to nie z powodu dyskusji o wojnie, ale z powodu zbyt długotrwałego pokoju, oraz opieszałości niektórych. Ostrzegał przeto przed wichrzeniami tych, których pobudza duch powodujący rozdział w Kościele, którzy pragnęliby, »aby różniące się nawzajem kościoły nękała władza«[3]. W tej zawiści widział źródło niesłusznych zarzutów o tendencjach wojowniczych jego traktatu. Pismo jego bowiem nie miało wcale na celu dawania jakichś rad, było ono tylko teoretycznem rozważaniem zagadnienia; ci więc, którzy walczą, nie potrzebowali aż z jego książki czerpać podniet do wzięcia udziału w wojnie. W czasach spokojniejszych, gdy nieprzyjaciel przed samym cieniem wojsk polskich uciekał, możnaby jeszcze podobnemu zarzutowi uwierzyć. »Teraz, gdy tyle ran i śmierci i kajdan niewoli barbarzyńskiej, głodu i niedostatku, szkód i strat z powodu tak wielu klęsk i tyle smutnych przykładów, któż jest, kogoby nie odstraszyło od tego rodzaju życia własne raczej niebezpieczeństwo, niżli zatroskana praca zacnego męża«![4] Zarzut, jakoby poruszał sprawę dogadzającą ciału, możnaby tem słuszniej jego autorowi postawić, który, korzystając z owoców pokoju, pretekstem religijnym chciał zasłonić niechęć do trudów i niebezpieczeństw wojny. Tem słuszniej mógł przeto nazwać podobne stanowisko, podkopujące podstawy społeczeństwa ludzkiego — fanatycznem. Wspominając haniebną ucieczkę wojsk w bitwie pod Piławcami, jakby dla ilustracji, do czego mogą prowadzić podobne poglądy, pytał: »Któż powie, że z takiego czynu płynie chwała Boża lub dobry przykład

[1] *Opp.*, 744. [2] *Opp.*, 742.
[3] *Opp.*, 744. [4] *Opp.*, 742.

dla ludzi? Jeżeli było tam jakieś męstwo, to było ukryte i znane samemu Bogu. Haniebny czyn publiczny okrywa wszystkich wspólną hańbą«[1]. Toteż raz jeszcze zwracał się do stojących na przeciwnem stanowisku z ostrzeżeniem, by nie burzyli Kościoła; obawiał się bowiem, że niektórzy będą pragnęli utrzymać zbór »w owym nieznanym i zaniedbanym stanie«[2], by nie utracić w nim swoich wpływów, które musiałyby się zmniejszyć w razie jego rozrostu.

Przechodząc do szczegółowych zarzutów, bronił Przypkowski swoich zapatrywań, a na końcu swej odpowiedzi wykazywał Stegmannowi błędy w jego niektórych tezach (z ogólnej liczby 32)[3], sformułowanych na podstawie źle przezeń zrozumianej książki Grotiusa.

Oprócz Stegmanna wystąpił z »zarzutami« przeciwko poglądom Przypkowskiego również Daniel Zwicker. W nich jednak nie było takiego tonu wojowniczego, jaki cechował Stegmanna; więc i *Vindiciae tractatus de magistratu*[4] Przypkowskiego, napisane w odpowiedzi, trzymały się w granicach spokojnej i rzeczowej argumentacji.

Drugim punktem, który wywołał polemikę Przypkowskiego z »braćmi«, były ich poglądy chrystologiczne. Polemika ta rozwinęła się, jakeśmy to zaznaczyli w części pierwszej, już po wyjściu jego z Polski, gdy, przebywając w Prusiech, podejmował starania u elektora brandenburskiego o uzyskanie prawa dla Braci Polskich stałego tamże pobytu. Motywy tego drugiego wystąpienia były podobne do poprzednich, wyrosłe z praktycznych potrzeb, z pragnienia tym razem już nie rozszerzenia zboru, ale przynajmniej jego utrzymania. Wroga agitacja, jaką przeciwnicy ich rozwinęli w Prusiech, zarzucając im szerzenie judaizmu, oraz niefortunne wyrażenia niektórych »braci«, potwierdzające podobne zarzuty, skłoniły Przypkowskiego do zwrócenia im uwagi na skutki, jakie może pociągnąć zbyt daleko posunięta w duchu racjonalistycznym interpretacja Pisma, i do napisania własnych *cogitationes*, bardziej zgodnych z Pismem. Dla dodania wagi swemu ostrzeżeniu podnosił, że niegdyś dlatego tylko, zarówno na Zachodzie jak i na Wschodzie, zniszczono

[1] *Opp.*, 741. [2] *Opp.*, 746.
[3] *Opp.*, 847—851. [4] *Opp.*, 853—880.

kościół wyznawców Symbolu Apostolskiego, iż rzucono nań oszczerstwo, że Chrystusa ma za »prostego człowieka« [1]. Bracia, zapominając o tem, w sposób surowy i nieodpowiedni interpretują słowa św. Pawła (I. *Cor.* XV. 24.: Potem koniec, gdy poda Królestwo Bogu i Ojcu, gdy zniszczy wszelaką zwierzchność i władzę i moc); zamiast bowiem miejsce to objaśniać przy pomocy innych miejsc Pisma, czynią odwrotnie i nie troszczą się zupełnie o ich uzgodnienie. Podczas gdy więc oni przez oddanie Królestwa Bogu Ojcu zrozumieli »koniec wywyższenia Chrystusa, które polega przedewszystkiem na udzielonej mu wszechmocy i wszelkiej władzy na niebie i ziemi« [2], Przypkowski odróżniał rządy tymczasowe Chrystusa od wiecznych. Pierwsze sprawował on z rozkazu Boga celem obalenia potęgi szatana i pokonania śmierci. Była to zatem władza wojenna i wojskowa i nad wojującym miał ją Chrystus Kościołem. Prócz tej jednak przypisywał Przypkowski Chrystusowi inną jeszcze władzę, nie nadzwyczajną i nie związaną z określonym czasem, ale wieczną, która mimo to nie sprzeciwia się uległości jego względem Boga Ojca.

To rozróżnienie dwóch odrębnych władz Chrystusa spotkało się z krytyką Wiszowatego, który w swoich *Przyjacielskich uwagach* wystąpił z szeregiem zarzutów przeciwko zapatrywaniu Przypkowskiego. Wiszowaty, interpretując słowa św. Jana (V. 22.), iż Ojciec wszystek sąd dał Synowi, podnosił, że sąd ten oznacza najwyższą władzę na niebie i na ziemi, nie jest więc żadną władzą nadzwyczajną. Przyjąwszy nawet rozróżnienie Przypkowskiego, nie da się zaprzeczyć, że Chrystus zarówno jednej jak i drugiej władzy używa w sposób zwyczajny. Owej zaś władzy zwyczajnej nie będzie miał Chrystus wiecznie; straci ją, kiedy »ten świat widzialny ulegnie zniszczeniu«. Apostoł bowiem mówi, że sam Chrystus będzie wówczas podległym i że Bóg Ojciec będzie wszystkiem bezpośrednio rządził. Innego rodzaju będzie panowanie Chrystusa po skończeniu świata, jakiem ono jednak będzie, nie jest nam dane wiedzieć.

Rozumowania te Wiszowatego idą — jak widzimy — nietylko w kierunku zarzucenia różnych klasyfikacyj i niepotrzebnych rozróżnień, a tem samem myślowego uproszczenia poglą-

[1] *Opp.*, 198. [2] Tamże.

dów religijnych, ale także w kierunku usunięcia tych pierwiastków z poglądów na Chrystusa, które mogłyby go zrównać z Bogiem, a wskutek tego zrodzić nowe zagadnienie ich wzajemnego do siebie stosunku. Po odrzuceniu nauki o Trójcy byłoby to nowym nawrotem w tę stronę. Zasada okkamowska »nie mnożyć bytów« utrzymała się więc nadal w swej mocy. Poglądy Wiszowatego były właśnie wyrazem tendencji upraszczającej racjonalizmu religijnego.

Jeśli Przypkowski, odpowiadając na zarzuty Wiszowatego, bronił swego stanowiska, to czynił to nie dlatego, by było ono niemniej proste i usuwało wszelkie trudności myślowe, ale dlatego, iż rozróżnienie, które wprowadzał, wydało mu się jedynie odpowiednie do zwalczenia oszczerstw przeciwników[1]. Decydowały tu więc przedewszystkiem względy praktyczne: chęć położenia tamy oszczerstwom, które wówczas właśnie podczas największego wzrostu nietolerancji rzucano, jakby dla usprawiedliwienia surowego względem Braci Polskich postępowania. Przypkowski, przeciwstawiając się poglądom Wiszowatego, pragnął odebrać broń przeciwnikom, wykazać, iż krzywdą jest, »by wszystkie nasze zbory okrywano hańbą tego rodzaju mniemań. Dosyć skądinąd cierpimy — pisał pod adresem Braci Polskich[2] — wystawieni na nienawiść i oskarżenia wszystkich. Po co starać się, by się wydawało, że to, co cierpimy, słusznie cierpimy. Cierpimy bowiem dlatego, ze spotyka nas zarzut, iż myślimy niegodziwiej, niż jest słuszne, o godności Chrystusa«.

Pomimo podkreślania, iż pogląd jego jest zgodny z rozumem, nie ulega wątpliwości, że decydowały tu raczej motywy psychologiczne. Troska o dalsze istnienie zboru, o utrzymanie niezależnego życia religijnego była u niego tak wielka, iż wprost zapytywał Wiszowatego, w jaki sposób on wraz ze swoimi zwolennikami, jeżeli ich posiada, zdoła uniknąć zarzutu, »iż myślą niegodziwiej, niż jest słuszne, o godności Chrystusa«. Chociaż nie wyrzekł się »braci« ani nie zerwał z nimi nigdy, przecież liczenie się coraz większe z opinją świata chrześcijańskiego oddalało go od nich faktycznie, a wśród nich samych budziło ku niemu nieufność. Jeśli Wiszowaty w swej polemice z Przypkowskim zarzucał mu nawet nieczystość stylu i odsyłał

[1] *Opp.*, 198. [2] *Opp.*, 200.

go do leksykonu Nizoliusa, to nie była to już walka rzeczowa, a owa uszczypliwość Wiszowatego dowodziła aż nadto wyraźnie, że wystąpienie Przypkowskiego nie było mile widziane. Mylił się jednak Przypkowski, jeśli mniemał, że za Wiszowatym nikt nie stoi. Świadczyła o tem choćby jego *Demonstratio*, którą napisał przeciw komentarzowi Szlichtynga do Ewangelji św. Jana, świadczyła także jego *Defensio Apologiae*, w imieniu wygnańców polskich wręczona elektorowi brandenburskiemu. Zarówno w jednej jak i w drugiej rozprawie przeciwstawiał się Przypkowski poglądowi, że »Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa nazywa się w przenośni Ojcem i Syna jego jednorodzonego nazywa się tak samo w przenośni Synem«. Podczas gdy atoli w pierwszej rzecz rozważał krótko, pobieżnie, zastanawiając się raczej nad użytecznością tego rodzaju poglądów, niźli nad ich słusznością, w drugiej rozwodził się szeroko, badając szczegółowo zagadnienia chrystologiczne (dotyczące pochodzenia Syna, stosunku jego boskiej i ludzkiej natury, istoty jego Bóstwa i t. p.). Obie rozprawy miały charakter polemiczny, występowały przeciwko stanowisku tych, którzy pomimo nienawiści do zboru ze strony całego niemal chrześcijańskiego świata nie wahali się nienawiści tej podsycać swemi skrajnemi zapatrywaniami. Nie obwiniał o to Przypkowski wszystkich »braci« — przeciwnie, zdawał sobie sprawę, że »wśród szczęku broni« mogło się wyrwać to i owo niejednemu, co czyto z powodu niedokładnego przemyślenia czy przedwczesnej śmierci zaniedbano zmienić i poprawić. Ostrze jego polemiki zwracało się jedynie przeciwko tym, »którym błąd ten tak dalece przypadł do smaku, iż śmieli szerzyć go po zborach i dawać go pić wszystkim, ogłosiwszy publicznie«[1]. Kogo miał na myśli, pisząc to Przypkowski, nie trudno odgadnąć i nie będziemy dalecy od prawdy, jeśli wskażemy na Wiszowatego. On był niewątpliwie w owych czasach postacią wybijającą się wśród Braci, zabiegającą o podtrzymanie ich na duchu, skupiającą rozprószonych i organizującą, on też wystąpił przeciw poglądom Przypkowskiego w przekonaniu, że odbiegają od stanowiska zboru. Miał Przypkowski wprawdzie różne zastrzeżenia także odnośnie do zapatrywań Szlichtynga, były one jednak, zdaniem jego,

[1] *Opp.*, 453.

takie, że nie uważał za słuszne z powodu nich naruszać wolności myślenia[1]. Stanowisko jego zmieniało się dopiero, gdy rozważał niewłaściwe pojmowanie »godności« Chrystusa — wówczas zbór jako całość, jako społeczność religijna wysuwał się na plan pierwszy i stawał się przedmiotem jego serdecznej troski i niepokoju. Z jednej strony widział czyhającą nań zewsząd nienawiść, z drugiej — niekrępowany żadną zasadą objektywną indywidualizm, który, wzmagając rozprzężenie, ułatwiał tylko przeciwnikom walkę. Brak objektywnego punktu oparcia stawał się coraz bardziej widoczny. Nie wystarczało już powoływanie się na Pismo, jak nie wystarczało też odwoływanie się do rozumu. Potrzebna była jeszcze jakaś tama, zdolna położyć kres zbyt dalekim indywidualistycznym zapędom. I taką tamę widzi Przypkowski w zasadzie »pożyteczności«. Konieczność, zgodność z rozumem pozostaje nadal kryterjum niewątpliwem, ale obok tego wyrasta także kryterjum inne — to mianowicie, czy i o ile dane pojęcie jest pożyteczne dla utrzymania prawdy.

Otóż już w swojej polemice z Wiszowatym zauważył Przypkowski, iż, uznając władzę Chrystusa za czasową, pozbawia się go całkowicie Boskiej godności, a tem samem strąca się go do poziomu »nudi hominis«[2]. Potwierdzenie swego przypuszczenia znalazł on w owym poglądzie Braci Polskich, według którego »przenośnie« tylko można było Chrystusa nazwać Jednorodzonym Synem Bożym. Wprawdzie Szlichtyng wyjaśniał, że określenie, którego użył, »dotyczy wyrazu, a nie rzeczy samej«; wyjaśnieniem tem atoli nie zadowolił się[3] Przypkowski i nazwanie Boga Ojcem przenośnym lub Syna jego takimże Synem uważał za absurd, bardzo bliski bluźnierstwu[4]. Dlatego, wskazując na walkę prowadzoną przeciw Braciom Polskim przez Śmigleckiego i Cichoviusa przy pomocy tego argumentu, domagał się wykreślenia z rozprawy Szlichtynga owych miejsc, mówiących o przenośni, lub dodania krótkiej apologji, »dla oczyszczenia — jak pisał — kościołów naszych z podobnych mniemań«[5]. Sądził, że łatwiej jest opuścić tego rodzaju wyjaśnienia, które rzecz zaciemniają i podają przekonania religijne Braci

[1] *Opp.*, 597. [2] *Opp.*, 198.

[3] »tropus et translatio in voce rem designante agnita, ipsam rem necessario afficit«. *Opp.*, 597.

[4] *Opp.*, 598. [5] *Opp.*, 599.

Polskich w nienawiść u wszystkich, niźli przekonać tych, którzy zaledwie zakosztowali wiedzy logicznej[1].

Tak Przypkowski, który dotąd stale bronił zasady swobodnego roztrząsania zagadnień religijnych, u schyłku swego życia swobodzie tej pragnął nałożyć pewien hamulec w interesie samego zboru, otoczonego zewsząd nienawiścią i potępieniem. Doświadczenie życiowe, niepowodzenia Braci Polskich w propagandzie i w zabiegach o zjednoczenie, nietolerancja, dla której mniej znaczyła uczciwość i pobożność niźli różnice w przekonaniach, — wszystko to zaciężyło na szali rozważań Przypkowskiego i kazało mu ostrzec zbyt daleko idących w swoim racjonalizmie współwyznawców. Pragnąc tym sposobem ratować zbór przed naganką nienawiści i nietolerancji dla utrzymania mimo wszystko swobody życia religijnego, nie zdawał sobie jednak Przypkowski sprawy, że to podnoszenie bez końca kwestyj zgodności i różnic w zapatrywaniach wprowadzało tylko nowe zamieszanie i działało raczej na szkodę tegoż życia i owej swobody, na której Braciom Polskim tak bardzo zależało. Słusznie też upatruje Allen[2] w owem przeciwstawianiu się Przypkowskiego doktrynie judaizantów »żałosne objawy słabości«, wynikłej z ciasnej interpretacji i niepoprawnego pedantyzmu, jaki wogóle Braci Polskich cechował i odciągnął »ich od szerszych zakresów bardziej energicznego życia, jakie leżały przed nimi«. Przecież na obronę Przypkowskiego należy powiedzieć, że kierowało nim jedynie szczere pragnienie zmniejszenia punktów tarcia pomiędzy Braćmi Polskimi a bardziej ortodoksyjnemi kierunkami reformacji, osłabienia nienawiści, umożliwienia, choć w części, zgodnego współdziałania razem z innymi w dziele odrodzenia miłości i zgody chrześcijańskiej[3].

[1] *Opp.*, 598.

[2] Jos. Henry Allen, *An Historical Sketch of the Unitarian Movement since the Reformation*, New-York 1894, str. 94.

[3] Na zakończenie należy jeszcze podnieść, że prócz dzieł przez nas omówionych, które jużto znajdują się w wydaniu amsterdamskiem z r. 1692, jużto dotąd kryją się po rękopisach, napisał Przypkowski wiele innych, treści ściśle teologicznej i etycznej, które krążyły w odpisach. Autor rękopisu (Bibl. Un. War., Różnoj. Q IV, 22), podpisany literami M. G., zaznacza sam, iż przepisał gdzieindziej następujące rozprawy Przypkowskiego:

1. *De causa improbitatis hominum.*
2. *Laudes temperantiae.*

CZĘŚĆ TRZECIA

Dopełnienie charakterystyki

I. Przypkowski jako poeta

Chociaż Przypkowski skarżył się, że zbór istnieje w stanie zaniedbanym i ukrytym, przecież to odosobnienie zboru od świata, tak dalekiego od postępowania i zapatrywań Braci Polskich, atmosfera religijna, skupienie, zamiłowanie w lekturze rodziło ludzi, którzy wykształceniem słynęli w Europie, świetnie władali językiem łacińskim, wydało całe generacje pisarzy, świadczących chlubnie o jego szkołach i nauczycielach, wychowało wielu poetów rzadko już rozstających się z piórem. Ówczesne życie dworskie i obozowe podobnej atmosferze nie sprzyjało wcale, i niewielu z tych, którzy po wyjściu ze szkół udawali się do jednej lub do drugiej służby, zaglądało jeszcze do książki.

---

3. *De vitiorum et virtutum gradibus.*
4. *Adversus Romanae Ecclesiae sanctimoniam.*
5. *De visione Dei reali.*

Były to zapewne małe rozprawki i być może dawniejszego pochodzenia, skoro nie znalazły się w wydaniu amsterdamskiem. Prawdopodobnie już wówczas zaginęły. Bock zupełnie o nich nie wspomina, a to jest ważne, bo miał w rękach rękopis dzieł Przypkowskiego; widocznie i on nigdzie ich już nie napotkał. Poszukiwania moje również nie odniosły skutku. Tenże sam autor rękopisu donosi także o listach Przypkowskiego do Daniela Taszyckiego i do Przypkowskiego przez Crokera pisanych, o liście Sienińskiego do syna Zbigniewa, o liście Pawła Crokera do Walentego Stoińskiego, o liście zboru rakowskiego do zborów podgórskich o skład na szkołę — co świadczy, iż sam pochodził z obozu rakowskiego i miał w rękach pierwszorzędny materjał. Autorstwo zatem Przypkowskiego odnośnie do dzieł powyższych nie ulega żadnej wątpliwości.

Wytykał to Polakom już Skarga: »Obyczaj naszych ludzi — iż nie radzi czytaniem się bawią i pieniędzy na księgi żałują i, choć im darujesz, w kącie je porzucą«[1]. Podnosił to samo Adam Gosławski, chociaż i on przez czas długi, bo lat ośm, do wyjątków nie należał i sam się do tego przyznawał[2]. »Jest zwyczajem naszej szlachty — pisał[3] — tak długo się uczyć, jak długo są w szkołach. Nie pochwalam tego... Nazwy bowiem scholastyka nasi szlachcice, nie wiem dlaczego, nienawidzą, owego scholastyka, który czyto sztuki piękne kocha, czyto im część swego życia poświęca. Stąd tak mało uczonych. Do dwudziestego roku bardzo rzadko oddają się gorliwie naukom: co najwyżej jeden lub drugi. Znaczną część życia spędzają na wywczasach, służbie wojskowej, cywilnej i dworskiej, wszyscy co do jednego«.

Przypkowski, który bywał zarówno na dworze jak i w obozie, o książce nie zapomniał, pióra z ręki nie wypuszczał. Poznaliśmy cały szereg jego pism teologicznych, polemicznych, politycznych; nie brakło wśród nich i panegiryku i biografji i listu, choć nie jest to bynajmniej wszystko, co napisał. Wiele dzieł jego zaginęło; inne może się kryją jeszcze gdzieś po niedostępnych rękopisach; snać zamiłowanie, które w nim rozniecila szkoła lucławicka, było bardzo silne, skoro nie zatracił go nigdy i interesował się wszystkiem, czem rozbrzmiewała podówczas wykształcona Europa. Chociaż więc nie spuszczał z oka spraw dokonywujących się w jego własnej ojczyźnie i od pracy obywatelskiej nie stronił, wzrok jego wybiegał niemniej poza jej granice, by chłonąć stamtąd wszystko, czemby można pokrzepić serce i zaczerpnąć podniet do kroczenia naprzód w raz obranym kierunku. Dlatego pod wpływem pism Grotiusa i własnych rozmyślań i doświadczeń zmienił przekonanie o stosunku chrześcijanina do państwa i pragnął wywieść zbór z tego odosobnienia, w jakiem się zamknął, — jak gdyby czując, że religja,

---

[1] *Wzywanie do jednej wiary*. Por. Stan. Windakiewicz, *Piotr Skarga*, Kraków, 1925, str. 189.

[2] *Refutatio eorum, quae Barth. Keckermannus in libro I Systematicis sui Theologici disputat*... Racoviae, 1613, w przedmowie do czytelnika. Egzemplarz tej książki, będący własnością Jakóba Sienińskiego, znajduje się w Bibl. Narod. w Paryżu.

[3] Por. notkę ostatnią rozdziału poprzedniego.

jeśli ma wytrzymać próbę czasu, musi się zetknąć z konkretnem życiem i wziąć jego ciężar na barki, a nie stronić odeń i zamykać się w samouwielbieniu i zapomnieniu o świecie. Toteż wyraźniej, niżli inni jego współwyznawcy, widział, że świat idzie ku czemuś nowemu i doskonalszemu, a nie stoi w miejscu, i nie obawiał się, jak oni, spaczenia przezeń podstawowej nauki zboru.

Pisał zarówno po polsku jak i po łacinie, przeważnie jednak po łacinie, którą znakomicie opanował, że mógł śmiało polemizować z tak wybitnym filologiem, jakim był Heinsius. Chwalił więc pisma jego Grotius i cieszył się, że »tales faces allucere Sarmatiae«[1]. Pisał Przypkowski także i wiersze. Pisali je wszyscy niemal wybitniejsi Bracia Polscy, pisali i mniej wybitni, których niewiele zajmowały zagadnienia teologiczne, ale pociągało zato składanie rymów. Byli więc wśród nich Lubienieccy, Szlichtyngi, Morsztyni, Otwinowscy, Domaniewski, Karmanowski, Arciszewski, Potocki, Trembecki i wielu innych, piszących niejednokrotnie tylko dla siebie, nie mających wcale ambicyj poetyckich, nazywających się pisorymami[2], a mimo to nie myślących bynajmniej wyzbyć się tej nawyczki. Widać, że nie zależało im na sławie, za co chwalił ich Trembecki[3], a pisali raczej dla igraszki i rozrywki te swoje różne akrostychy, anagramaty, nagrobki, fraszki o treści nieraz bardzo swawolnej i rubasznej. Ale nie brak także wśród tych wierszy pięknych obrazków z dziejów i przyrody, przesyconych jakby nastrojem skupienia wewnętrznego i powagi, szczerych wynurzeń, modlitwy gorącej i żarliwej, głębokich rozmyślań i rozpamiętywań wiary swej czy swego życia.

Taki charakter mają właśnie wiersze Przypkowskiego, powstałe w różnych, oddzielonych od siebie szeregami lat chwilach jego życia, zachowane przez *Wirydarz poetycki* Trembeckiego[4]. Prócz tych, inne znajdujemy rozprószone w jego pismach i po różnych rękopisach. Chociaż jest ich wszystkich

[1] *Ruari epp.*, I, 32.

[2] A. Brückner, *Dzieje literatury polskiej*, Warszawa, 1908, I, 312.

[3] W »Paraenesis do poetów, którzy nie w druku, tylko in manuscriptis zostają«. *Wirydarz poetycki*, I, 9.

[4] Wydał A. Brückner, Lwów, 1910.

niewiele, odbija się w nich przecież wyraźnie »poważna twarz« jego i wyróżnia bardzo korzystnie od wielu współczesnych poetów. Prof. Brückner, który pierwszy zwrócił na nie uwagę, taką dał krótką, lecz bardzo trafną ich charakterystykę: »jego wiersze łacińskie, znakomite formą, niezwykłe treścią i Gustawa Adolfa wielbią i opór heroiczny Roszeli wysławiają i Alpy czy Wenecję chwalą, więc już tym szerokim widnokręgiem od zwykłej naszej poezji łacińskiej, panegirycznej czy ascetycznej, od Sarbiewskiego nawet i Ineza odskakują«[1].

O niektórych wierszach Przypkowskiego możnaby przypuszczać, że były niejako próbami, ćwiczeniami — dla przekonania się, o ile potrafi sprostać trudnościom mowy wiązanej prawidłami rytmu, skoro usiłował zapomocą nich rywalizować z obcymi, np. z Jakóbem Sannazarem, który za swój wiersz *In urbem Venetam* 600 dukatów otrzymał, zwłaszcza że nasz poeta nigdy nie był w Wenecji, ani Alp nie widział[2].

W pierwszym *In eandem urbem*[3] wzywał popioły trojańskie, by przestały »niesłusznemi uderzać niebo skargami«, albowiem

est tanti argolica procubuisse manu,
dum fugitiva iterum magnum gens temperet orbem,

i wskazywał Rzym, oraz Wenecję, godną jego następczynię w panowaniu nad morzami.

Respicite Hadriacis extantia culmina in undis,
Neptuno fuerat dignior iste labor.
Dardanium nomen terris fatale regendis
Si fuit et Phrigiis imperium exulibus,
Ecce in Romuleae succedit fata senectae
Gens Antenoreo nobilis exilio.

W wierszu drugim *In conspectum Alpium*[4] zapytywał szczyty pobliskie gwiazdom, mogące udźwignąć ciężar Atlasu,

Cur gelidis geritis capita alba pruinis
Imaque supremus sidera tangat apex?

---

[1] Wstęp do *Wirydarza*, str. XXX., por. także *Historja lit. pol.* I, 214.

[2] Jak to mylnie utrzymuje Prof. Tad. Grabowski, *Liter. arjań.* 463—464.

[3] *Wirydarz*, I, str. 86; przełożył wiersz ten Trembecki (87).

[4] Tamże, 87 (wiersz ten również przełożył Trembecki, op. cit., 88).

I odpowiadał pięknym obrazem

Fallor? an hinc sese melius ut cerneret ipsam
Terra parens, canum sustulit alta caput?

Wiersz, poświęcony bohatersko broniącej się w latach 1601—1604 Ostendzie przeciwko Hiszpanom[1], wskazując ów »specimen subactae virtutis, tot iam populorum nobile bustum«, nie ukrywał niechęci do katolickiego zwycięzcy:

Robora virtutemque virum ne crede sepultam,
Corporibus clausere aditus et funere pugnant.
In tumulis stat moestus Iber, ne credere possis
Victorem, nam capta oculis non aspicit aequis
Moenia, et infames tot cladibus odit arenas.

Jeżeli porównamy ów opis nieugiętego męstwa i oporu stawionego nieprzyjacielowi ze słowami Przypkowskiego o klęsce polskiej pod Piławcami[2], odsłoni nam się wówczas związek myślowy tego wiersza, choć powstał on prawdopodobnie znacznie wcześniej, z traktatem jego autora *De magistratu* i oczywistą stanie się ciągłość jego rozwoju wewnętrznego.

W wierszu *Ad aequinoctium autumnale*[3] zwracał się poeta z zapytaniem do słońca:

Visurusne iterum, quales nos Phoebe relinquis
Anni nascentis dum remeabis iter,
Dum messem agricolis referes mundoque iuventam
Et laetam viduis caesariem arboribus?

poczem snuł rozważania na temat wspólnych podobieństw:

Breve nos quoque currimus aevum
Terrigenae coeli pars quantacunque tui.
Et nos astra sumus, et nos obnubit opacum
Subrepto mentis lumine deliquium...

Wiersz ten odbiega już swoją treścią od poprzednich i czuć w nim atmosferę zboru, skupionego w rozmyślaniach pobożnych, zapatrzonego w niebo i dążącego doń życiem cichem i oderwanem od świata.

Po polsku napisana *Gadka o prostej a prawdziwej próbie każdej wiary*[4], którą w wierszu swym *O różności nabożeństwa*

[1] Tamże, 405—6.
[2] *Opp.*, 741.
[3] *Wirydarz* I, 406, przełożył wiersz ten Zbigniew Morsztyn (407).
[4] Tamże.

Zbigniew Morsztyn rozszerzył, jest jakby zwięzłem bardzo streszczeniem Grotiusowskiej książki *De veritate religionis Christianae*, czytanej przez Braci Polskich i chwalonej bardzo[1]. Chciał nią Grotius przekonać pogan, Turków i żydów o prawdziwości religji chrześcijańskiej, i dlatego pominął w niej to wszystko, co mu się wydawało niejasne i nie bardzo zgodne z rozumem, co dzieliło samych nawet chrześcijan, a oparł się na tem tylko, co było wspólną ich wiarą, ich ogólnem *credo*, wywiedzionem z Pisma. Te motywy i bieg myśli mamy i w owym wierszu Przypkowskiego. Wykazując, podobnie jak i Grotius, najpierw, że Bóg istnieje i rządzi światem,

Wielmożne czyny wszechmocnej prawice
Na to, że Bóg jest, niepochybne lice.
A jeśli Bóg jest, toć ten wszytkim rządzi
I w mądrych radach swoich nie pobłądzi,

podnosząc fakt powszechności religji,

Jeśli zaświecił z nieogarnionego
W rozumnych duszach promień światła swego,
Toć sprawę z ludźmi musiał mieć od wieku,
Zkąd nabożeństwo wzięło się w człowieku,

przechodził do religji chrześcijańskiej, którą uważał za najdoskonalszą, bo objawioną;

Między tak wiela służby bożej strojów
Jeden jest tylko, co z niebieskich zdrojów
Wypłynął, zdawna prawdziwy i święty,
Fałszem zamieszał insze błąd przeklęty.
Błądzi poganin, Turczyn i żyd błądzi,
Wszystkie te wiara chrześcijańska sądzi.

Wobec jednak rozbicia się tej wiary »na różnych sekt wiele« szukał prawdy w ich zgodnej, najogólniejszej treści.

Patrz, na co różne zgadzają się strony,
W tym dowód prawdy musi być niepłony.

Dwie elegje łacińskie, drukowane na końcu książeczki Wiszowatego *Stimuli virtutum, fraena peccatorum*[2], tłumaczone przez Zbigniewa Morsztyna[3], obie głębokiej treści religijnej,

[1] *Grotii epp.*, 280.

[2] Wydanej w Amsterdamie 1682; znajdują się one również w *Wirydarzu*, I, 407, 410.

[3] *Wirydarz*, I, 409, 412.

powstały niezawodnie w latach późniejszych, do tego stopnia przenika je dojrzała myśl, przejęta racjonalistyczną doktryną. Pierwsza, poświęcona potędze Boga, której nic nie obejmie, a która wszystko ogarnia i rozświeca, a zarazem prawami swemi kieruje, o której świadczy najoczywiściej ogrom i piękność wszechświata, stawia wyżej ponad ten wizerunek mocy Bożej obraz jej ducha, ucieleśniony w Chrystusie:

Hic latet augustae species pulcherrima formae,
Hoc nitido in speculo fulget imago Dei
Plena voluptatum, superis venerabilis ipsis
Complectens omnigenas et superans veneres.

Wpatrzony w ten »kształt najśliczniejszy«, w wyraz Ducha Bożego, modli się Przypkowski o wzniesienie się do tego wzoru życia i świętości:

Da pater illustrem pulchri comprendere formam
Sidereasque sacro concipere igne faces.
Nos flammis accende tuis, non pulchrior ignis
Arserit excelsa nobilis arce animi.
Effice, ne turpi mens victa cupidine rursus
Caeca sit ad proprium lenta vel illa bonum.

Elegja druga, napisana na cześć Chrystusa, którego nazywa »creaturae conditor alme novae«, zwiastunem wiecznego przymierza, dającego ziemianom niebieski wzór życia, tchnie cała nauką zboru. Sławi ona potrójną walkę Chrystusa z szatanem, światem i śmiercią, po której ukończeniu zakończy się również jego »belli potestas«, ale nie ustanie jego najwyższa władza królewska.

Tunc erit omnipotens in omnibus omnia quando
Hostibus de patriis nemo superstes erit.
Tu quoque (sed magni genitoris iussa capessens)
Regum eris aeterno summus in imperio.

Ostatnie słowa elegji, świadczące o odrębnej od zboru interpretacji Pisma, która naraziła Przypkowskiego, jak to widzieliśmy[1], na polemikę z Wiszowatym, wskazują, iż napisał ją prawdopodobnie w czasie owej polemiki, a więc w późniejszym okresie swego życia; jeśli mimo to znalazła się ona w dziełku Wiszowatego, wydanem zresztą po jego śmierci, tłumaczyć to

[1] Por. rozdział »Odrębność stanowiska«.

sobie można tem, iż wydawca nie przywiązywał snać wielkiej wagi do ich polemiki, a ujęty pięknością wiersza pragnął go uratować od zapomnienia.

Podobnej treści religijnej, co powyższe elegje, jest przepiękny przekład hymnu św. Ambrożego *Te Deum laudamus*[1], dokonany przez Przypkowskiego, a będący poważnym wyrazem radości po zwycięstwie smoleńskiem Władysława IV, królowi ofiarowany, do którego Bracia Polscy tak wiele przywiązywali nadziei. Przekład ten zaczynał się słowami:

Tobie, o majestatu Boże niezmiernego,
Niesie winną ofiarę z serca uprzejmego
Wdzięczność nasza powinną zniewolona chęcią,
Łaskę chwałą i wieczną wynosząc pamięcią.
Tobie hołd należący wdzięcznych warg wyznanie
Oddajemy, wszechrzeczy wolnowładny panie.

Poczem wynosił chwałę Ojca i Syna jego »własnego, prawdziwego, jednorodzonego i ducha świątobliwej szafarza nadzieje«, głosił zasługi Chrystusa, polegające na pokonaniu »nieużytej ksieni« - śmierci i ukazaniu »do nieba krwią oblane tropy«, i modlił się doń następującą prześliczną modlitwą:

Ratuj, o Zbawicielu, lud swój we złej dobie
I dziedzictwo błogosław wydzielone sobie.
Rządź je prawy swoimi, a z pilnej opieki
Nie spuszczając, nie przestaj podwyższać na wieki.
Przyjmi od nas codzienne ofiary serdeczne,
A myć chwałę i dzięki poniesiemy wieczne.
Racz nas tego dnia ustrzec wszelkiego potknienia,
A przeszłe miłosierdziem pokryj uniesienia.
Miłosierdziem i łaską sława kwitnie Twoja,
W tym ostatnia nadzieja położona moja.
Nadzieja w Tobie mocna zasromać nie może:
Nie dajże mię na wieczne pohańbienie, Boże!

Najsłynniejszym z wierszy Przypkowskiego był utwór *Ad Poloniam de pactis cum Suecis prussicis a. 1630*[2], odpisywany niejednokrotnie, tłumaczony przez Zbigniewa Morsztyna i Andrzeja Wiszowatego, a naśladowany przez Potockiego. — Rozejm altmarski, podpisany w r. 1629, jak i traktat cłowy zawarty w lutym 1630 r. pomiędzy Gdańskiem a Szwecją, kończąc dłu-

[1] *Wirydarz*, II, 319—321.
[2] *Wirydarz*, I, 403.

goletnią walkę Polski z północnym sąsiadem o przewagę na Bałtyku zwycięstwem ostatniego, wywołał w Polsce wielkie niezadowolenie. Dlatego to Przypkowski zaczynał ową elegję pytaniem:

> Quid gemis, o nimpha armipotens? quid foeta triumphis
> Dextra tibi invictum plangit mavortia pectus,
> Sarmatici dea moesta soli?

Pragnąc zaś pocieszyć sarkających, podnosił zmienność losu, przypominał klęski Rzymu, wskazywał państwa sąsiednie, Włochy, które stały się łupem narodów, Francję drżącą przed potęgą angielską, Czechy siostrzane, które napróżno wzdychają do dawnego zaszczytnego stanowiska, Niemcy wreszcie, nie wojną, lecz strachem złamane.

> Ipse orbis domitor, vastis qui immensa lacertis
> Oceani spatia amplexus, se pandit in omnes
> Terras et mundum spatiosis occupat ulnis
> Moestus Iber

nie wahał się zawrzeć pokoju

> Et populo cessit dura sub lege rebelli.

Więc i Ty, Polsko stroskana, »quod indigno solvant tua fata pudore«, ciesz się choć tem:

> Anxia qui nunc tibi extorquet foedera Gotus
> Fatale imperiis et formidabile nomen.

Chociaż wiersz ten miał pocieszyć rozczarowanych układami ze Szwedem, przez uwielbienie, jakie wyrażał dla Gustawa Adolfa, zdradzał mimowoli radość ze zwycięstw króla-różnowiercy, którego napróżno usiłowali zniszczyć sprzymierzeni z sobą katolicy.

Podczas gdy ten wiersz, o niewątpliwych już tendencjach politycznych, ukrywał przecież właściwe przekonania polityczne Przypkowskiego, wiersz z r. 1632, powstały w kole generalnem pod Warszawą przed elekcją nowego króla jako odpowiedź na wiersz Jerzego Ossolińskiego, podkomorzego sandomierskiego [1], wyraźnie się już przeciwstawiał stanowisku katolickiemu, pomijając niechęć, jaka widoczna jest w nim do Ossolińskiego,

[1] Rps. Bibl. Un. Warsz. Pol. XVII, fol. 14, str. 104, oraz Różn., IV, fol. 74, str. 89—90.

która poźniej. za czasów jego podkanclerstwa, wyraziła się w sposób bardziej stanowczy w szeregu pism ulotnych, skierowanych przeciw »nowemu pieczętarzowi«. Ponieważ wiersze te są nieznane, przytaczamy je tu w całości.

Wiersz Ossolińskiego:

Regem dicturi veniunt ad castra Poloni,
  Quem Rex Castrorum dixerit, accipient
Adsunt in castris Fratres, pro Fratre rogantes,
  Cui non fraternus pectora rumpit amor.
In Regem poscunt Fratrem, pro Patre colentes,
  Supplex Caesar adest, et Vice Christus adest.
Moschus abest, Solimanus abest, sed adesse quid opus
  Quem iam Victorem sensit, et usque timet.
Non soli esse manus, Solimano claruit orbi
  Sub bino Moschi, iam Diadema gemit.
Sollicitatores poterit quis spernere tantos,
  Iam Vladislao dicite vota λαος;
E Slavo et Graio conflatum grammate clamat,
  Quod Vladislaus Rex erit atque Pater.

Odpowiedź Przypkowskiego:

Non quem Castrorum, sed coeli Rex velit esse
  Accipiet Regem Sarmatis ora suum.
Campus enim est, in quem veniunt, non castra, Poloni,
  Quorum animos non Dux, sed regit ipse Deus.
In Regem Fratres, Fratrem pro Patre colentes
  Poscimus, ipse Deus huic Diadema dabit.
Rectorem populi, quem Graia et Slavica lingua
  Signat, et ingentis nominis omen habet.

Odrębność stanowiska, oraz niechęć do Ossolińskiego przejawia się także w napisanym w r. 1638 przez Przypkowskiego *Nagrobku kawalerji*, wyszydzającym projekt podkanclerzego ustanowienia nowego orderu Niepokalanego Poczęcia. Różnowiercy nie kryli obaw na wypadek urzeczywistnienia przez króla owego projektu i zwalczali go zarówno w różnych poważnych pismach, które w licznych odpisach krążyły następnie po dworach szlacheckich, jak i w uszczypliwych różnego rodzaju nagrobkach, układanych przez nieznanych nam dziś autorów. O jednym z nich tylko wiemy na pewno, że jest dziełem Przypkowskiego. Wydrukował go już na końcu swej książki

Lauterbach[1], lecz z licznemi błędami, które poprawił Bock[2]. Poprawiony nagrobek ten brzmi:

Piis Manibus
Divae Cavaleriae
Novorum in Patria Imperii Principum
Filiae,
Antiquorum apud exteros Regum ineptae
Neptis
Illustrium contra Reges et Respublicas conjurationum
Sororis,
Hispanici Sodalitii destinatae
Alumnae
Nymphae, quae nuper in summas spes genita
Et Addictum
Paucis proceribus, ipsique Principi
Formidabilem
Sarmaticae Aristocratiae statum
Vasto ambitu complexa,
Infensa Regis, Senatus atque Ordinis Equestris conspiratione,
Heu tenera adhuc et a matre rubens
Strangulata,
In publico ordinum Consessu et theatro Reipublicae,
Lugubri ante diem fato,
Paulo ante Calendas Maias Varsaviae
Expiravit. MDCXXXVIII.
Moestissimi Parentes posuerunt
Eodemque tumulo
Acerbo luctus impotentia victi,
Pro violis et rosis
Celsitudinum suarum titulos et delicata
Novae purpurae ornamenta,
Dulces Exuvias,
Dum fata Deusque sinebant,
Teneris dilecti pignoris ossibus,
Quo mollius cubent
Non tam libenter quam merito substraverunt,
Sepeliverunt.
Quam longa una dies, aetas tam longa rosarum,
Quas pubescentes, juncta senecta premit.
Scilicet in magnis et voluisse sat est.
Finis Epitaphii
Divinae Cavaleriae
Iam sepultae.

---

[1] Op. cit., 479–480. [2] Op. cit., I, 691.

Częsty po rękopisach jest odmienny nieco nagrobek [1], przeciw któremu nieznany autor katolicki napisał nawet replikę [2], przypominający jednak bardzo utwór Przypkowskiego. Czy i on był jego dziełem — nie wiemy. W każdym razie przeciwieństwo wyznaniowe, które wycisnęło piętno na ówczesnem życiu zarówno publicznem jak i prywatnem, wynurza się i z owych okolicznościowych nagrobków i ich replik. Wystarczy je zestawić i porównać, by przekonać się, ile nawet w tak drobnej sprawie kryło się wzajemnych niechęci, podejrzeń i nieporozumień, uniemożliwiających zgodną pracę.

Satyryczny charakter, podobnie jak powyższy nagrobek, ma także *Vera Hispanorum et Gallorum descriptio* [3] pióra Przypkowskiego, napisana celem przeciwstawienia przychylnemu dla katolików opisowi różnych narodów Barklaja [4] opisu własnego, ciętego i ostrego. Ograniczył się w nim Przypkowski do dwóch tylko narodów: Hiszpanów i Francuzów, ale w sposób aż nadto wyraźny wskazywał, po czyjej stronie są wszystkie jego sympatje. Kiedy więc Barklaj wyrażał się o Hiszpanach, że

Religionis	Inquisitores
Et regionis	Extirpatores
Sunt dilatandae	Calvinistarum
Et propagandae	Atheistarum
Semper intenti	Et perversorum
Zelo ferventi.	Politicorum.
Catholicismum	Hinc pax optata
Et catechismum	Et illibata
Docent realem	Hispanas sedes
Et non verbalem.	Colit et aedes.

Przypkowski pisał:

Religionis	Sunt dilatandae
Quam regionis	Et propagandae

---

[1] Rps. Bibl. Un. Warsz. Q IV, 22, p. 181—182; por. również Rps. Bibl. Jagiell. 2274 p. 65; Rps. Akad. Um. 1062 p. 93; Rps. Bibl. XX. Czartoryskich 390, karta 364 Nr. 61.

[2] Rps. Bibl. Un. Warsz. Q IV, 22, p. 183—184.

[3] Rps. Bibl. Un. Warsz. Różn. IV, fol. 74 p. 329—332; ogłosił ją Prof. Brückner w dodatkach do *Wirydarza*, II, 371—373.

[4] Tamże, p. 317—328.

Minus intenti.
Zelo ferventi
Catholicismum
Et Atheismum
Tegunt venena
Ut fide plena
Machometana,
Sic gens Hispana.
Inquisitorum
Et monachorum
Tyrannis stricta,
Sica districta
In literatos
Et Deo gratos.
Hinc servitutis
Plus quam virtutis
Hispanus sedes
Implet et aedes.

Gdy Barklaj miał za złe Francuzom, iż

Blasphemant, iurant,
Coelum non curant,
Confecti rugis,
Vix cessant nugis.
Sunt Christiani
Fide, sed vani.
Credunt, quod volunt,
Rident, quod colunt.
Religiosi
Non scrupulosi.
Seu cucullati
Seu purpurati
Miscent in fanis
Sacra prophanis.

Przypkowski chwalił ich, że są

Gens Christiana
Fide non vana,
Religiosa
Non scrupulosa.
Quid colat, videt,
Fabulas ridet
Seu cucullatos
Seu purpuratos.
Haec tangit cura,
Ne prisca iura
Calcentur fanis
In Gallicanis.

Ta tak różna w przeciwstawieniu do Barklaja charakterystyka owych narodów nie była wynikiem jedynie przeciwieństwa wyznaniowego, jakie dzieliło Przypkowskiego od Barklaja, wycisnęła na niej piętno przedewszystkiem ocena ich stosunku do reformacji, a zwłaszcza do tolerancji religijnej. Konieczność tolerancji, tylekroć w pismach prozaicznych podkreślana przez Przypkowskiego, w tej skromnej tylko mierze znalazła swój wyraz w poezji naszego autora.

Zasadnicza różnica stanowisk Barklaja i Przypkowskiego do zagadnienia religijnego wyraża się w dwóch innych wierszach, krótkich zresztą, ale bardzo charakterystycznych. Znajdujemy je na końcu rozprawy Przypkowskiego przeciwko Heinsiusowi [1].

Barclajus: Hoc mihi sit sanctum: quicquid coluere parentes
Et damnare suos mens mea nolit avos.

[1] *Opp.*, 402.

Non me sollicitet tantae sapientia molis
Nil facit ad mentem Cura superba piam.

Responsio: Sed Venerem atque Jovem nostri coluere parentes.
An damnare suos mens pia nolet avos?
Non hunc sollicitat nimiae sapientia molis,
Qui vitae in coecis palpat iter tenebris.
Nomina Majorum titulis, sed inania vanis,
Sunt quibus, ab, potius Cura superba tumet.

Wspomnieć tu także należy o owym prześlicznym wierszu Przypkowskiego z tej samej rozprawy[1], w którym skarży się »ziemia batawska«, zwycięska wobec nieprzyjaciela zewnętrznego, na walki religijne własnych obywateli. Wykazaliśmy poprzednio, że rozprawę tę napisał Przypkowski nie bez myśli o własnej ojczyźnie i panującej w niej nietolerancji religijnej, jakgdyby dla ostrzeżenia przed następstwami; tem bardziej zasługują na uwagę słowa owego wiersza.

Hostemne toties perfidum fregi foris,
Ut non deesset hostis infelix domi?
Divulsa laceror, parsque fascibus mei
Pars certat odiis; haec potestate; altera
Hostilitate pugnat implacabili.
Distracta mater, inter infensas manus
Pereo Nepotum.

Zwracając się zaś do powaśnionych, mówi:

Miserere nostri; abstine impias manus
Vesana proles. Corda si tangunt pia
Lamenta matris, nosco nostri pignora
Germana partus; quos juvat vitae suam
Securitatem reddere expensam meae.
Et jura sanctae qui potestatis mihi
Pacique donant. Non queror vestros metus
Privigna timeo pignora, et vulgus ferum
Quibus noverca sum viris Batavia
Et quos recepi gremio in exitium meum.

Nieco niżej[2] kreśli znowu poeta następstwa owej niezgody wewnętrznej:

Dum scissa Patrum studia; dum plebes furit
Venire vili cara Libertas potest.

[1] *Opp.*, 393.
[2] *Opp.*, 394.

Quoties in arctae servitutis compedem
Vindicta populos trusit: et discors furor!
Dum quisque domino tristius civem timet.

Ta śmiała obrona wolności i swobody religijnej, a potępienie nienawiści, podobała się wielce Grotiusowi, który w liście do brata[1] (27 lutego 1644) wyraził się o rozprawie Przypkowskiego i jego w niej wierszach, iż są pełne męskiego ducha.

Jeżeli dodamy w końcu, iż *Wirydarz* Trembeckiego przechował nam także dwa piękne wiersze Przypkowskiego, poświęcone jego zmarłej żonie[2], to będzie to już cała spuścizna poetycka naszego autora. Trudno przypuścić, by zawierała ona wszystko, co on wierszem napisał. Niewątpliwie było tych wierszy więcej, ale Przypkowski, jak się zdaje, nie zbyt wielką do nich przywiązywał wagę, skoro zaginęły. Słowa z jego wiersza[3] w rozprawie przeciw Heinsiusowi

Stulta fames tituli...
vacuas quid tandem quaeritis umbras?...
Ipse tamen duri spolium miserabile Fati
Restabis: gelidaque cinis lugendus in urna —

są najlepszym wskaźnikiem, gdzie myśl jego wybiegała, jaki był nastrój zasadniczy jego duszy. Dlatego pozostał wierny sobie, nie sprzeniewierzył się temu, co uznał za prawdę, nie uląkł nienawiści; nie wahał się zerwać nawet z tymi, którzy, miast wybrać wygnanie, woleli wrócić na katolicyzm; *Respons na wyuzdany wiersz jednego Pseudo-Apostoła*[4] Potockiego świadczy, iż zbyt ostro musiał smagać za to samego siostrzeńca, skoro ten tak zjadliwie mu aż odpowiedział[5]. — Ten poważny

[1] *Grotii epp.*, 693.
[2] Str. 88—89.
[3] *Opp.*, 395.
[4] *Iovialitates*, 1747, II, 9—12.
[5] ... »Czynisz się za granicą nowym Apostołem,
Zjadłszy prędko na smacznym żonin posag kąsku
Przechwalasz się dla wiary tułaczem po Śląsku,
Z potrzeby cnota, lecz kto pracą żyje cudzą,
Mogąc robić, tytuły cudzej cnoty łudzą,
A żeś na mnie najpierwej z uczniów Pańskich modą
Wytrząsł trzewik, jakbym Cię nie przyjął gospodą,

nastrój zasadniczy duszy Przypkowskiego wycisnął swoje piętno na całej jego twórczości poetyckiej. Toteż choć szczupłą jest spuścizna poetycka naszego autora i różnorodny charakter jego wierszy (religijne, polityczne, satyryczne, okolicznościowe), wszystkie przecież rozbrzmiewają jakgdyby tą samą nutą — poważnego spojrzenia na świat. Postać autora, jaka się z nich wyłania — skupiona i zamyślona, zwarta w sobie, przejęta powagą życia i jego zadań; rzadko tylko wspomina on o swoich walkach, troskach i zabiegach, — i dlatego napróżno szukalibyśmy w wierszach tych prawdziwego człowieka z jego sprzecznemi uczuciami i dążeniami. Wpatrzony w odległy pozaziemski cel, przechodzi Przypkowski jakby obok życia, chociaż sama rozległość tematów i walka z przeciwnem stanowiskiem dowodzą, że tkwiła w nim mimo wszystko natura czynna, rwąca się do działania i do przekształcenia rzeczywistości według jasnej i rozumnej myśli. Odpowiedź Barklajowi, szanującemu tradycję jako rzecz nienaruszalną, jest pod tym względem bardzo charakterystyczna. Naogół jednak wiersze Przypkowskiego, wykwitłe z atmosfery rakowskiej, mówią raczej o jej nastrojowości, niźli o prawdziwem, ruchliwem i czynnem życiu ich autora. Chcąc zaś to życie poznać, trzeba sięgnąć do jego dzieł prozaicznych, polemicznych przedewszystkiem, odsłaniających wszystkie sprężyny wewnętrznego ruchu myśli, a tem samem ukazujących w całej pełni podstawowe tendencje jego życia duchowego.

II. Przypkowski jako publicysta

Leżało to już w samych założeniach stanowiska religijnego Braci Polskich, że ich stosunek do tradycyjnej nauki Kościoła musiał się wyrażać w formie walki, zmierzającej do obalenia zbyt wybujałych, ich zdaniem, a wskutek tego sprzecznych z sobą konstrukcyj pojęciowych, a zarazem w postaci propagandy, celem zdobycia szerszego koła wyznawców dla stworzenia zewnętrznej podstawy i racji swego istnienia i działania. Toteż od pierwszych niemal początków racjonalizmu religijnego

---

Strzeż się, żeby zaś wicher dmuchnąwszy z poboczy,
Z własnych Ci nóg Twych prochu nie nasypał w oczy«...

Wiersz ten zresztą atakował także Braci Polskich w sposób ostry i złośliwy.

ślady i drogi propagandy znaczy broszura, przeważnie o charakterze polemicznym, analizująca jasno i dokładnie argumenty przeciwnika, wykazująca bezpodstawność jego interpretacji, odwołująca się do zdrowego rozumu, broszura, która już przez samą swoją śmiałość podkopywania niezachwianych dotąd prawd budzi zainteresowanie i znajduje chętnych czytelników. Niebezpieczeństwo coraz intensywniejszej propagandy wywołuje z kolei w obozie katolickim i protestanckim objawy nietolerancji, które zmuszają Braci Polskich do zmiany dotychczasowych sposobów jawnej działalności na bardziej skryte przy pomocy rozpraw anonimowych, listów i dyskusyj. Tak w zależności od warunków zewnętrznych przekształca się i zmienia forma propagandy.

Treść jej przez czas stosunkowo dość długi pozostaje niezmieniona, a dotyczy głównie obalenia dogmatu Trójcy; około tego zadania skupiają się wysiłki najwybitniejszych przedstawicieli racjonalizmu, w tym celu powstaje szereg broszur, usiłujących wykazać niezgodność z Pismem, oraz sprzeczność zawartą w podobnem ujmowaniu istoty Boga. Wywołuje to z przeciwnej strony niemniej uczoną obronę podstawowych zasad wiary, a przeciwieństwo tych stanowisk nadaje znamię całemu sporowi, objawiające się w nazwach Trinitarii — Antitrinitarii. Zwolna atoli przesuwa się dyskuja w kierunku zbadania samych założeń interpretacji Pisma, uzasadniając z jednej strony konieczność odwoływania się do tradycji, z drugiej zaś uważając za wystarczające trzymanie się zasad zdrowego rozumu, oraz ograniczając zadania religji do wskazań moralnych, jako koniecznych warunków osiągnięcia szczęścia pozagrobowego. Ta nowa postać sporu rozszerza jego granice, a zarazem uwypukla bardziej zasadniczy charakter różnic pomiędzy obydwoma stanowiskami, które można ująć jako przeciwstawienie się interesu praktycznego teoretycznemu. Ze wzrostem nietolerancji próbują Bracia Polscy przełamać silny obóz przeciwników przez nawiązanie rokowań o zjednoczenie z różnemi grupami religijnemi, zabiegają o zawarcie sojuszu politycznego z innymi różnowiercami celem utworzenia jednolitego frontu wobec katolicyzmu, zerkają nawet w stronę pomocy zewnętrznej; wypierani mimo to z dotychczasowych ognisk działalności, tracąc na sile i współwyznawcach opuszczających ich szeregi, pragną już tylko osta-

nia się w spokoju i dopełnienia życia w myśl własnych zasad i przekonań. W tem położeniu wysuwa się na czoło wszelkich zadań konieczność przywrócenia swobody wyznaniowej, obrona tolerancji. Zadanie to podejmuje właśnie Przypkowski.

Poznaliśmy różne formy jego starań i zabiegów. Na sejmikach i w sejmie, na dworze książęcym i w obozie, gdzie styka się z królem, myśl jego wybiega ku współwyznawcom i w ich obronie czyni wszystko, co może, by osłabić zamierzenia przeciwników, sparaliżować ciosy, nie dopuścić do zadania gwałtu sumieniom wbrew tradycyjnej polskiej wolności. Pośrednicząc między zborem a księciem Radziwiłłem, protektorem różnowierców, przysłuchując się obradom sejmowym i prowadząc równocześnie agitację za wolnością religijną, formułując postulaty sejmikowe i broniąc ich osobiście, wnosząc prośbę do króla, oraz wykazując mu konieczność wzniesienia się ponad spory wewnętrzne dla dobra państwa, które powinno być matką dla wszystkich obywateli, miał Przypkowski cel doraźny na oku: odparcie niebezpieczeństwa, grożącego coraz wyraźniej Braciom Polskim. Dla osiągnięcia tego celu uciekał się do różnych środków, zależnie od warunków, w jakich mu przyszło działać, w danej chwili. Stąd też osobiste swoje zabiegi pomnażał broszurą, pisaną w najrozmaitszej formie: rozprawy polemicznej, sprawozdania, panegiryku, prośby. A w niej walczył nietylko argumentem, ale i szyderstwem, nietylko rozumowaniem, ale i śmiechem. W tym ostatnim wypadku lekceważył przeciwnika, a śmiech miał być jego ostatecznem unicestwieniem. Odpowiadając Cichoviusowi, nie wahał się zestawić go ze znacznie większymi odeń przeciwnikami Braci Polskich, by wykazać w sposób śmieszny jego nicość intelektualną i moralną. »Po Bellarminach, Wujkach, Śmigleckich — czytamy — podjął tę rzecz, jakoby maczugę po Herkulesie. I zwyczajem żaby Ezopowej nadyma się, pytając swych pochlebców, czy dorównał w sławie tak wielkim mężom. Lecz jemu, niewiadomo kto, niespodziewanie zaśpiewał:

nie dorównasz, nawet
Gdybyś pękł...

Trzeba było przedtem urodzić się z wybitniejszym umysłem i zdolnościami. Następnie pilniej zająć się naukami. Prze-

dewszystkiem przejąć się bojaźnią Boga«[1]. Kiedy Heinsius przyczynę nieszczęść Batawji widział w księgach sarmackich, usymbolizowanych w jego satyrze w postaci kameleona, Przypkowski drwił najpierw, pisząc: »Dziwne, że nie była to małpa ogoniasta, stworzenie podobne do bardzo wielu ludzi, a niektórym i swojskie«[2]. Poczem zaznaczał, że jeżeli opisał zwierzę to prawdziwemi barwami, w takim razie sporządził własny wizerunek, w którym może ujrzeć swe własne rysy, wyrażone w tej satyrze. Chociaż bowiem w piśmie tem wszędzie jest różny i mieni się rozmaitemi barwami, dwóch jednak barw zdaje się pilnie unikać. »Nam et candorem in narrando saepius desideravimus et in tot calumniis in insontes coniectis ne semel quidem erubuit«. Nie zaniedbywał jednak przytem odparcia zarzutów w sposób poważny i rzeczowy, wiedząc, z jaką łatwowiernością przyjmowały niewykształcone masy szlacheckie wszelkie o różnowiercach, a zwłaszcza Braciach Polskich, ubliżające im pogłoski. Ilekroć więc trzeba było, zawsze je prostował, czyto zbijając fałszywe historjozoficzne zapatrywania Cichoviusa, czy krzywdzące ich zarzuty niedawnego współwyznawcy, Niemirycza, czy rozpowszechniane o nich na obczyźnie, niezgodne z prawdą głosy, jakoby byli judaizantami.

W tej obronie życia i nauki zboru nie poprzestawał Przypkowski na argumentach czerpanych z rozumu i Pisma, ale przyzywał na pomoc i autorów klasycznych i Ojców Kościoła i pisarzy współczesnych, by przekonać przeciwnika o błędzie, zacofaniu lub złej woli. To ogromne oczytanie Przypkowskiego w literaturze klasycznej i teologicznej, zarówno dawnej jak i współczesnej, jest tembardziej zastanawiające, że nawet z tych skąpych wiadomości, jakie nam się o nim przechowały, można wnioskować o jego bardzo czynnem i ruchliwem życiu, które zazwyczaj niewiele pozostawia czasu na studja i lekturę. Dowodziłoby to zatem u Przypkowskiego silnie rozbudzonych i ciągle żywych zamiłowań intelektualnych, jakie wpoiła weń zapewne jeszcze szkoła lucławicka.

Odpowiedź swą dostosowywał Przypkowski do poziomu umysłowego i sposobu walki przeciwnika. Umiał on przytem

---

[1] *Opp.*, 447.
[2] *Opp.*, 400.

wczuć się w ton jego wywodów i lubił naśladować go w sposobie, w formie wypowiedzenia się. Widzieliśmy to już w jego wierszach, gdy odpowiadał np. Ossolińskiemu i Barklajowi. Tosamo zauważyć można w jego broszurach polemicznych. Wystarczy porównać satyrę Heinsiusa i odpowiedź Przypkowskiego. Stąd pochodzi atoli także zbyt wielka rozpiętość niektórych polemik, drobiazgowość analiz, interpretacyj i tłumaczeń, nużąca i przewlekła, by nie pominąć niczego i na każdy zarzut jaknajdokładniejszem odpowiedzieć wyjaśnieniem.

Jeśli przeciwnik jest ukryty lub chce nim pozostać, Przypkowski ani słowem nie zdradza jego tajemniczości, chodzi mu bowiem w walce nie o osobę, ale o argumenty i treść. Narzekając na zwyczaj wieku — złorzeczenia i podkopywania wiary w cześć ludzką, Przypkowski unika ze swej strony wszystkiego, co nie dotyczy tego, z czem walczy, i nie sięga poza broszurę, na którą odpowiada. Broniąc księcia Janusza Radziwiłła przed zarzutami zdrady, nie wymienia osób, które te zarzuty rozpowszechniały, choć zapewne znał je doskonale; zwalczając stanowisko neutralisty, zwierzającego mu się ze swojemi przekonaniami, milczy o samym autorze niefortunnego listu, tak że ma się wrażenie, jakoby on nigdy nie istniał. A jeśli, jak w wypadku z Cichoviusem, Komeńskim i Heinsiusem, posługuje się szyderstwem odnośnie do nich samych, to szyderstwa te mają czysto książkową genezę, wynikają z samej treści zwalczanej broszury. Przedewszystkiem jednak, jak już zaznaczyliśmy, walczy rozumem, argumentami, przemawia do zdrowego rozsądku, podkreśla słabe strony przeciwnika, zestawia sprzeczności, wytyka brak konsekwencyj i powtarza ustawicznie: »contradictoria secundum idem sumpta conciliari non posse«; działa więc zgodnie z racjonalistyczną metodą zboru, kładącego nacisk na jasność i oczywistość myśli. Ta ostatnia zasada nie wydaje mu się przecież całkowicie wystarczającą i obok niej podnosi inną, nie mniej ważną, zasadę użyteczności. Występuje ona głównie w polemice z pewnemi zapatrywaniami zboru, a zrodziła się u Przypkowskiego pod wpływem bezpośredniego zetknięcia się z nietolerancją. Fakt nietolerancji, głęboko przezeń odczuty i gruntownie przemyślany, nasunął mu zagadnienie, domagające się odpowiedzi z dwóch różnych stron: przeciwstawiały się tu bowiem sobie przemoc i prawda, władza państwowa i jednostka,

odrzucająca wierzenia ogółu. Powstawało więc samo przez się pytanie o stosunku jednostki do państwa i państwa do jednostki. Z obydwu tych stron rozważa to zagadnienie Przypkowski, a broszury jego roztrząsające je są najciekawsze. Zasada użyteczności kieruje w nich rozważaniami i znajduje z łatwością punkt, godzący dwa sprzeczne stanowiska. Wiemy już, na czem on polegał.

Ale obok tego, poza objektywnem roztrząsaniem owego zagadnienia kryje się jeszcze osobisty stosunek Przypkowskiego do zboru z jednej, a do państwa z drugiej strony. Jak on się przedstawia? Co się tyczy pierwszego, to charakterystyczne są głównie dwie broszury polemiczne, skierowane przeciw Niemiryczowi i Stegmannowi. Pierwsza broni zboru, druga występuje przeciw zborowi i pewnym jednostkom nim kierującym. Zadaniem pierwszej jest przeciwdziałanie próbom rozbicia, druga usiłuje wyprowadzić zbór na szersze tory celem nabrania przezeń siły i rozmachu. Z obrony zboru w pierwszej przechodzi Przypkowski w jego krytyka w drugiej, z wielbiciela jego zasad i nauki — w analityka pełnego wątpliwości i zastrzeżeń. Broszury jednakże przeciw Stegmannowi i rozprawy swej, poprzedzającej ich polemikę, *De magistratu* Przypkowski nie wydaje, pisze je raczej dla przyjaciół swych ze zboru, z nimi razem omawia i roztrząsa swoje wątpliwości — słowem, szuka nowego stanowiska do walki z nietolerancją. To jest rzecz zasadnicza. Wysiłki z jego strony, zmierzające do poddania rewizji dotychczasowej taktyki zboru, mają jedynie ową walkę ułatwić, i dlatego wystąpienie Przypkowskiego przeciw zborowi jest w gruncie rzeczy walką o potęgę zboru, o jego rozbudowanie. Broszura Niemirycza natomiast dążyła do rozbicia zboru. Groziła niebezpieczeństwem, gdyż autor jej, jako niedawny współwyznawca Braci Polskich, znał dobrze słabe strony ich nauki i umiał ugodzić w samo sedno. Zarzuty brzmiały: zasada indywidualnego roztrząsania zagadnień religijnych, oparcie się na własnym tylko rozumie z odrzuceniem wszelkich pierwiastków tradycyjnych niszczy i obala religję; jeśli zaś Bracia Polscy uważają swe życie za najoczywistszy dowód słuszności swego stanowiska, zbudowanego jedynie na przykazaniu miłości, to dowód ten jest, zdaniem jego, zbyt słaby, albowiem, nie stanowiąc zorganizowanej społeczności politycznej,

nie są oni w stanie przeciwdziałać wojnom, a i sami pod tym względem różne głoszą zapatrywania. Była to aluzja do różnic w zborze, a zapewne także i do wystąpienia Przypkowskiego. Odpowiedź Przypkowskiego była jasna i prosta: wszelkie zapatrywania, nietylko prawdziwe, mają swoją tradycję. Narzucanie jej sprzeciwia się swobodzie sumienia. Różnice w zborze niczego nie dowodzą. Wystarczy, że bracia zgadzają się w tem, iż należy uprawiać doskonałą miłość w zborach chrześcijańskich. Wszak nikogo nie potępiają i słusznie czynią, że, idąc za zwyczajem przodków, nie chcą grzeszyć przeciw miłości i wzajemnej tolerancji[1]. Tolerancja w zborze i poza zborem — oto punkt, około którego zbiegają wszystkie myśli Przypkowskiego. Zbór jest dla Przypkowskiego uosobieniem swobody jednostki, jej autonomji w dziedzinie religijnej, jest zarazem urzeczywistnieniem hasła miłości — toteż bronił go przed wszelkiemi atakami z zewnątrz pochodzącemi stanowczo i bezwzględnie i propagował jego »naukę, reguły i sposób życia«.

Tem dziwniejszą wydała mu się nietolerancja państwa wobec zboru. Uważał on ją za sprzeczną poprostu z tradycją wolnościową Polski, za coś obcego jej duchowi i naturze, za zarazę z zewnątrz płynącą, która chwilowo opanowała umysły obywateli. A to go pobudzało jeszcze bardziej do walki z nią i jej złowrogiemi podmuchami. Co więcej, walka z nietolerancją wewnętrzną staje się u Przypkowskiego równocześnie obroną Polski. Gdy pisze o Polsce, z każdego słowa jego bije poczucie dumy, iż jest Polakiem. Polska dlań to jedyne państwo, które urzeczywistniło całkowicie wolność, równość i braterstwo, to unja dobrowolna narodów, to obrona chrześcijaństwa i kultury przed barbarzyństwem wschodu[2]. Były więc i momenty polityczne w domaganiu się przez Przypkowskiego tolerancji, gdy rozpatrywał ją nie jako prawo naturalne każdej jednostki, ale jako podstawę zgodności obywateli i unji narodów, stanowiących Rzpltę. Domagając się tolerancji, występował wówczas Przypkowski zarazem jako rzecznik spoistości wewnętrznej, oraz trwałości zjednoczenia się różnych ludów w temsamem państwie. Zrozumienie warunków wzrostu siły państwa widoczne jest

[1] *Opp.*, 545.

[2] Por. zwłaszcza słowa do króla, *Opp*, 406.

u Przypkowskiego także w tem, iż nie uznał stanowiska zboru, potępiającego wszelkie wojny i zakazującego swoim członkom sprawowania urzędów dzierżących miecz, i w kilku broszurach z tem stanowiskiem się rozprawiał.

Broszur ściśle politycznych Przypkowski nie pisał, prócz jednej tylko, w której bronił Janusza Radziwiłła przed zarzutami zdrady. Napisał ją nieprzedajnem, jak sam wyznaje, piórem, nie bez prośby zapewne ze strony rodziny, czem spłacał zarazem dług wdzięczności ojcu i synowi, obrońcom Braci Polskich. Nie zaprzeczał w niej, że ks. Janusz rokował ze Szwedami, usprawiedliwiał jednak owe rokowania naciskiem ze strony Stanów litewskich, oraz koniecznością położenia, podkreślał przytem, że w rokowaniach tych nie naruszył on niczyjego prawa, ani nie sprzeniewierzył się wierności ojczyźnie. Gdyby był dłużej żył, byłby, jak cała Polska, porzucił sprawę Karola Gustawa, zupełnie obcą dobru ojczyzny [1].

Do sporów politycznych, jak wogóle Bracia Polscy, Przypkowski się nie mieszał, swary wewnętrzne potępiał, a zerwanie np. sejmu w r. 1652 uważał poprostu za klęskę [2]. Jeden tylko spór śledził dokładnie — spór różnowierców z katolikami, obronę paktów konwentów na forum sejmowem. Bardzo często przysłuchiwał się on obradom w sejmie, a dwom sprawom, które wywołały tam wiele rozjątrzenia wśród różnowierców, sprawie rakowskiej i Szlichtynga poświęcił specjalne broszury — ku pamięci przyszłych pokoleń. Nie mógł przeboleć zwłaszcza zniesienia Rakowa i, przekazując potomności sprawozdanie o przebiegu procesu i podstępach, jakich użyto dla zadania ciosu znienawidzonej sekcie, wykazywał bezprawność wyroku i niebezpieczeństwo podważania podstaw wolności ze strony samych obywateli.

Prócz motywów wyznaniowych i politycznych, jakie współdziałały w obronie tolerancji religijnej ze strony Przypkowskiego, były jeszcze inne, natury ogólnej, które nadają specjalny charakter jego działalności publicystycznej. Gdyby Przypkowski poprzestał był na samej tylko obronie zboru, zna-

[1] *Opp.*, 408.

[2] »Non cladibus postea exercituum, non deditionibus urbium, non oppidorum direptionibus aut vastationibus agrorum, sed eorum tunc vocibus ac linguis eversa est Respublica, quae jugulum ejus nudum et obnoxium districtis hostium auribus praebuerunt«, *Opp.*, 405.

czenie jego ograniczałoby się jedynie do tej roli ciasnej, jakąby odegrał w owym ruchu religijnym jako jego obrońca, i poza wyznaczeniem mu w nim odpowiedniego miejsca nie mielibyśmy powodu do zajmowania się szerzej jego postacią. Nawet podkreślanie przezeń konieczności tolerancji dla wewnętrznej spoistości państwa nie zmieniłoby wielce naszego stanowiska wobec niego. Inaczej będzie się miała rzecz, gdy zwrócimy uwagę, że w owych 15 broszurach Przypkowskiego, propagujących racjonalizm religijny, broniących swobody wyznaniowej, odpierających ataki na zbór, prostujących fałsze rozszerzane o współwyznawcach, poprzez wszystkie jego rozważania przewijają się pewne ogólne idee, które nietylko wyróżniają go od wszystkich jego współwyznawców, ale zarazem stawiają wysoko wśród ówczesnego pokolenia. Idee te przedstawiają się Przypkowskiemu jako najwyższe wartości duchowe i wyznaczają jego stosunek zarówno do państwa, jak i do ówczesnych sporów religijnych i do zboru. One to skłaniają go do zbadania źródeł psychologicznych nietolerancji i prowadzą do odkrycia przybierających różne postacie pretekstów i pozorów religijnych, z któremi walka staje się najwyraźniejszem znamieniem całej działalności publicystycznej Przypkowskiego.

Najważniejszą z tych idei – to swoboda życia religijnego, możność samodzielnego określania swego osobistego stosunku do Boga według własnych potrzeb wewnętrznych, bez narzucania jakichkolwiek przymusów, gotowych form i dogmatów, czyto mających za sobą tradycję wieków, czy też poddawanych powagą jednostek. Podkreślanie konieczności tej swobody wynikało z poczucia autonomji osobowości, a rozumu w szczególności, i przejawiało się już w czasach Odrodzenia; rychło jednak zapomniano o jej ogólnem znaczeniu, co spowodowało szereg objawów nietolerancji. Życie religijne zatruwały różne preteksty i pozory, maskujące właściwą grę niskich, egoistycznych celów i zamierzeń. Czy nazywało się to ujmowaniem o krzywdę Bożą, czy uprzątaniem kąkolu, czy niszczeniem herezyj — wszystko to było tylko pozorem, gdyż dokonywało się z krzywdą bliźniego, z wykroczeniem przeciw prawu miłości, najbardziej podstawowemu przykazaniu religji, a na dnie tego kryło się zbyt wielkie ufanie samemu sobie, swemu własnemu przekonaniu, oraz lekceważenie sądu drugich, z czego wynikało narzucanie

im swego wpływu i znaczenia. Z tak pojmowaną służbą religijną walczy Przypkowski i nie waha się wytknąć nawet pewnym jednostkom w zborze, iż bierność ich w stosunku do państwa i jego zadań jest nietyle obawą przekroczenia przykazania miłości, co obawą utracenia wybitnego stanowiska w zborze, z chwilą rozszerzenia się jego przez pozyskanie szerokich kół. Nie podziela on zdania przeciwników swobody i samostanowienia religijnego o ich niebezpieczeństwie, grożącem jakoby całkowitem rozproszkowaniem wierzeń, gdyż tłum, według niego, trzyma się zazwyczaj uparcie religji przekazanej, a wybujałościom indywidualistycznym potrafi zaradzić sam zdrowy rozum.

Jeżeli atoli swoboda religijna ma spełnić w zupełności swe zadanie w życiu duchowem jednostki, musi ta ostatnia posiadać zarazem możność zewnętrznego wyrażania swoich uczuć religijnych, stosunek zaś owych zewnętrznych wyrazów i form przejawiania się do jej przeżyć i doświadczeń wewnętrznych musi opierać się na szczerości t. j. na całkowitem ich sharmonizowaniu, w przeciwnym bowiem razie powoduje nietylko wypaczenie życia wewnętrznego, ale także różnorakie zaburzenia, ponieważ pomiędzy sferą zewnętrzną działania ludzkiego a życiem duchowem zachodzi naturalny związek, którego naruszenie odbija się na równowadze tegoż życia w sposób szkodliwy i niebezpieczny. Istota życia religijnego polega więc, zdaniem Przypkowskiego, nie na biernem przyjmowaniu wierzeń pewnej społeczności religijnej i podporządkowaniu się jej nakazom i obowiązującej w niej obrzędowości, ale na swobodnem i szczerem normowaniu swego osobistego stosunku do Boga — wskutek czego nietolerancja jest zaprzeczeniem i unicestwieniem religji. Ponieważ w życiu duchowem Przypkowskiego uprzywilejowane stanowisko zajmował rozum, nic dziwnego, że dążył on do usunięcia z wierzeń pierwiastków irracjonalnych, niejasnych i sprzecznych, do sprowadzenia ich do postaci prostej, do samej niemal treści moralnej. Stąd za granicę tolerancji uważał Przypkowski jedynie wiarę w Boga i w nieśmiertelność duszy, oraz przestrzeganie miłości bliźniego.

Podkreślanie znaczenia swobody i szczerości życia religijnego występuje u Przypkowskiego w związku z podnoszeniem szkodliwości walk i sporów religijnych, obłudy i tych

wszystkich objawów nietolerancji, które utrudniały i uniemożliwiały jednostce uregulowanie swego stosunku do Boga w sposób zgodny z jej najgłębszemi przeżyciami wewnętrznemi, a tem samem krępowały i zacieśniały rozległość przejawów religijnych, niszczyły samą religję. Rozbita ludzkość na szereg kościołów, sekt, wyznań, zwalczających się i potępiających wzajemnie już przez to samo odrywała się od prawdziwie pojętej służby religijnej, a podniecanie nienawiści i rozbudzanie niskich namiętności przynosiło niepowetowane szkody życiu religijnemu. Kres nietolerancji byłby więc nietylko urzeczywistnieniem swobody i szczerości w rozwoju życia religijnego, ale zarazem rozszerzeniem się jego wpływów i znaczenia, umożliwieniem zwycięstwa prawdy religijnej, zespoleniem całej ludzkości w dążeniu do wspólnego celu, byłby poprostu tryumfem religji nad człowiekiem.

Walka Przypkowskiego z nietolerancją — to walka o swobodę, szczerość i rozległość życia religijnego; na tem polega jej znaczenie, w tem leży też wartość całej jego działalności publicystycznej.

Dodatki

I. Nieznane pismo Przypkowskiego

IMP. Sam. Przypkowskiego Concept o sprawie IMP. Jakóba Sienieńskiego z Sienna W. P, która się toczyła na Sejmie Warszawskim Anno Dom. 1638.

Novum et in libera gente inauditum adhuc recentis iudicii exemplum, quo plures in spectaculum sui atque admirationem rapit, eo magis aequum est, ut exacta fide non minus notitia praesentium quam posterorum memoriae prodatur. Ipsa quoque oppidi atque gymnasii Racoviani celebritas suo quodam jure postulat, ne machinas, quibus admotis fortuna eius impulsa corruit, ignobile silentium atque ignoratio sepeliat. Iuvabit etiam veluti reducto velo eorum consilia atque actus contemplari, qui, ut odia aut cupiditates privatas explerent, publicam Religionis personam tam scite egerunt pervulgato id quidem artificio, nisi ad fucum principi ac Reipublicae faciendum novos et antehac non usurpatos colores admiscuissent. Praeterea omnium interest alienis casibus conditionis suae admoneri et circumspicere remedia, quibus in posterum innocentia cuiusque plus in legibus patriis habeat praesidii neve perverso more remissa sontibus supplicia immerentes pendant. Denique quod inclytus Annalium scriptor in Civitate Romana accuratius advertendum putavit, quibus olim initiis et gradibus crimen majestatis (quod saevius Romanam rem quam ullus hostis afflixit) irrepserit: idem nobis in Republica Polona censeo faciendum, cuius libertati non aliunde magis mortifera plaga imminet, quam a crimine, quod iam praetentandae populi patientiae intentare coeptum est, divinae et regiae laesae majestatis. Utriusque enim vindicias olim

quoque Augusti atque Tiberii actus confuderat, ut quasi duplicato ariete validius libertatis et incolumitatis civium fundamenta quaterentur, adeo ut culpam quoque inter viros et faeminas vulgatam aut in statuam forte imputato capite Augusti, effigiei Tiberii inclitam, gravi nomine laesarum religionum ac violatae majestatis, appellando clementiam majorum suasque leges egrederentur. Unum est, in quo discrimen nostrum ab exemplo Romanae servitutis abit: quod olim illius populi libertati principes insidiati fuerint, nobis autem ab optimo et innocentissimo principe, qui nunc rerum potitur, nihil periculi est. Ipsi cives libertati publicae et patriis legibus imminent, futurisque regibus ad acerrimum servitii iugum (forsitan imprudentes) proximum gradum struunt ac viam muniunt. Sed iam ad narrationem facti, quod crimini materiam dedit, accedendum est.

Aliquot congerrones e procacioribus gymnasii Racoviani studiosis quorum insolentia non uno iam specimine testata ac saepius castigata fuerat, dum per agros oppido vicinos vagarentur, inciderunt in ligneam passionis dominicae effigiem. Quam ubi per lasciviam aliquot lapidum ictibus certatim petunt, evenit, ut affixum cruci simulachrum decideret. Eo casu consternati, quoniam res haec prope viam publicam agebatur, deprehendi metuentes, primum illud raptim in excavata terra defodiunt, deinde se summo silentio ac prius inter se secreti fidem facti, in oppidum recipiunt seu tamen ab aliquo agrestium, dum forte opus facerent, eminus conspecti sunt, sive nuda de auctoribus facti coniectura inductus propinqui ruris parochus, querelam de patrato in agro suo facinore Racoviam detulit. Visa res primum incredibilis et calumniae suspecta, priusquam constaret de fautoribus delicti[1]. Itaque parochus, quod dolori suo ob ignotos facti patratores non satisfieret, et acta publica protestationibus et vicinos catholicos proceres, praeci-

[1] W *Pamiętnikach* Alb. Stan. ks. Radziwiłła (Poznań, 1839, I, 370) mamy inne przedstawienie tej sprawy: »Sieniawski(!), Rakowa pan, arjanin, wystawiwszy szkoły publiczne, tak sektę swoją pomnażał, że gniazdem Arjanów Raków uczynił. Ten miał zwadę z drugim szlachcicem uboższym o granice, który z nabożeństwa ku Chrystusowi Bożą mękę przy drodze wystawił. Patrząc na to, bolały heretyków oczy, przeto żona Sienińskiego za dyssymulacją męża szkołę namawia, aby krucyfix wywrócili. Uczynili to studenci arjańscy, figurę Chrystusową łżąc porąbali, posiekali«.

pue vero episcopum Cracoviensem[1], quaestibus sollicitat. Res haec ad nutum quorundam peropportune accidit, qui multas ob causas Racoviensibus infensi, ex quibus primum Cracoviensis praesul in eius loci episcopum inauguratus fuerat, hortatu et obtestationibus et frequenti muneris sui admonitu, hominem obtundere non destiterunt, ut coniunctis eum ipsis consiliis, ad repurgandam ab hac hominum faece ac sentina diaecesim suam operam nervosque omnes intenderet. Nihil igitur factu promtius erat, quam ut oblata tam insigni tentandae rei occasione et ex privati criminis invidia, publica per conventus districtuum particulares ansa arriperetur. Proinde res ita disponitur, ut episcopus, veluti pastor, et laesae religionis vindex, querimoniam et accusationem in conventibus instituat atque ipse praesentia sua in Prossoviensi (ubi Cracoviensis nobilitas ante comitia de Republica consultare solet), per alios autem in Sandomiriensi seu Opatoviensi conventu, rem urgeat.

Porro antequam negotium hoc tam publica agitatione inclaresceret, secreti impatientes pueri ad conscientiam rei gestae plures admiserant, serpebatque sensim eius rei notitia, donec ad maturioris aevi studiosos atque inde ad ipsum loci dominum Jacobum Sieninium palatinidem Podoliae emanaret. Qui venturam tempestatem prospiciens, missis aliquoties ad episcopum Cracoviensem amicis, nihil intactum omisit, quo liti huic privatim anteverteret. Sed huic malo privatum remedium iam Opatoviensis delegationis articulus praeripuerat. episcopus enim Cracoviensis ad Prossoviensem et Opatoviensem conventus litteras dederat, acerbissimae in Racovienses invectivae plenas. Ipse tamen contra, quam destinatum fuerat, sive subita aegritudine impeditus sive prudenti consilio de exitu rei veritus Prossoviensi conventu abstinuit, cum inde dimidiae dumtaxat leucae spatio abesset. In quo proceres et nobiles supervacuum censuere, in crimine minime novo, et quod aut privata satisfactione aut ordinaria juris via possit expiari, novas vindicandi rationes quaerere. Itaque nullum ea de re in comitiis agendi delegatis suis mandatum dare voluerunt. Eadem in Opatoviensi conventu mens nobilitatis fuit, quae licet initio episcopi criminatione concitata, mox tamen partim litteris ipsius

[1] Był nim Jakób Zadzik.

Racoviae domini palatinidis Podoliae, partim quorundam eius amicorum apologia placata, durante conventu nihil ea de re delegatis ad comitia suis dederat in mandatis. Soluto demum conventu, dum in hospitio palatini Sendomiriensis (qui nunc vicecancelarii Regni munus gerit)[1] recepto more ab assignatis ad eam rem certo numero nobilibus, articuli mandatorum concinnarentur, palatinus rem proponit iterum, refragantibus quibusdam, qui a nobilitate ad concipienda publici consensus mandata relicti erant, et obtestantibus nullam sibi esse facultatem eo loci nova mandata condendi, sed tantum ea, quae in loco solenni communi consensu data sunt, concinandi: neque sibi, soluto conventu, fas esse arrogare eam potestatem, quae toti conventui competit. Instabat enixo studio palatinus, deierans se potius disturbaturum conventus eius consultationes quam passurum, ut tantum crimen silentio transmittatur. Concessum est igitur, ardenti connitentis studio, ut adderetur in mandatis, curarent delegati, ut in comitiis a Sac. Reg. M-te peteretur assignatio inquisitorum, qui de autoribus delicti quaererent.

Misit interea privatim Cracoviensis episcopus, qui in loco delicti de iisdem autoribus inquirerent, qui quantum compererint, non constat. Facilis tamen est coniectura, nihil adversus eos, qui crimini huic destinabantur, compertum; quando documenta et testimonia eius rei etiam nunc suppressa sunt. Postquam rem iam publica agitatione provulgata est, missi tamen saepius ad episcopum Cracoviensem a Racoviensis oppidi domino, ac denuntiante se, quantum in se fuerit, daturum operam, ut sontium culpa poena expiatur; perculsi authores delicti fuga sibi consuluerunt, apud quem etiam nunc impune degunt. Haec occasio atque initia fuere instaurati in comitiis generalibus iudicii, post hominum memoriam in hac gente inauditi.

Porro in ipsis comitiis res tam inusitata procedere non poterat, nisi animis omnium prius facile adversus destinatos reos odio imbutis atque exasperatis. Itaque idem ille, qui nuper in Opatoviensi conventu pervicerat, ut mandatum de petenda extra ordinem inquisitione decerneretur, quasi de facti autoribus non constaret, cum in senatu sententiam diceret, relationem egressus, in Racovienses tanquam facinoris iam con-

[1] Jerzy Ossoliński.

victos, primus atroci accusatione invectus omnem eloquentiae suae apparatum explicuit. Quo factum est, ut non modo collegarum aliquos ad similis invectivae iracundiam concitarit, sed cunctorum audientium animos, rei tunc ignaros, et alias Racoviensibus non satis aequos, sinistro contra insontes praeiudicio publice exacerbaverit. Nec privatim aut ab exaggeratione delicti, in ludibrium videlicet catholicae Ecclesiae patrati, ab onerandis alieni criminis invidia immerentibus cessabatur, in circulis ab accusatoribus crimina diluerentur. Ita sensim, qua publice qua privatim, animis hominum erga eos, qui delicti postulabantur exulceratis, reliquum erat, ut opportunum ad rem in consessu delegatorum terrestrium (quos vocant) proponendam tempus captaretur. Ardua tunc inter senatorium et equestrem ordinem lis exorta. Consultationes publicas morabatur, cum ordo equestris rationem senatus consultorum resposceret; senatorius reddere cunctaretur, ita ut saepius nobilitas in hoc negotio non ex animi sui sententia responsa a Sac. Reg. M-te et senatu acciperet. Ea res impedimenti erat, quominus delegati ab equestri ordine sua singuli postulata proponerent; inter quae causa laesae pacis dissidentium, prout in pactis conventis primo loco posita est, initium publicis consultationibus datura erat. Cum igitur animadversum esset, dissidentes a religione catholica plurima securitati suae inflicta vulnera habere in promptu, quibus publicum remedium postularent, optimum factu visum est, exspectare, donec sua illi gravamina proponerent, ut sub eodem laesae pacis dissidentium praetextu, occasione mandatorum Opatoviensium, admissi criminis vindicta postularetur, utque caeteri dissidentes necessitate quadam constringerentur, ne tam plausibili postulato contradicentes, darent exemplum et ansam suis quoque in eodem genere postulatis contraveniendi. Ergo tanquam in explorato feliciter successuri consilii eventu, forsitan etiam perorandi ratione, qui publico delegatorum equestris ordinis nomine a S. Reg. M-te ac senatu peteret, ut extra ordinem inquisitio de autoribus huius delicti communi ordinum consensu decerneretur. Et quo magis ex improviso dissidentes inexspectata propositione opprimerentur, delectum est tempus, quo nemo eam rem in quaestionem adductum iri divinare poterat. Subito enim ad consultationes publicas patefactus est aditus, quas inter pacta conventa et in pactis conventis causae

dissidentium primum locum occupabant. Postquam omnium opinione celerius in hanc arenam descensum est, dissidentes gravamina sua et laesae pacis in religione violationes longo ordine proponunt, et denique tempore unus ex Opatoviensibus delegatis violatam catholicae religionis pacem tam insigni contumelia, novique et inauditi criminis ausum multis verbis exaggerat[1]. Tum ut in re instructa plurimi hinc inde, veluti re nova et tunc primum audita experrecti homini certatim adstipulati, alii confuso murmure et faventibus linguis adstrepere. Et cum initio nihil amplius postularetur, quam ut extra ordinem inquisitores mitterentur, qui de autoribus tam enormis delicti quaererent, simul toti collegio equestri imponebatur, cum sub tam molli in speciem postulato summarii (quem vocant) processus asperitas lateret, simul difficilis reddebatur dissidentium intercessio. Qui tamen intercessionem non omisere, sed ut in re subita atque improvisa pauci nec ea quam res requirebat, constantia. Denuntiatum est enim ipsis, nisi ab intercessione desisterent, illorum quoque postulatis intercessum iri. Sane dissidentes diversitatem causae arguebant. Se enim publicis summi tribunalis decretis gra-

[1] Zgodnie z tem przedstawieniem Przypkowskiego czytamy w *Diarjuszu sejmu 1638 r.* (Rps. Bibl. Jagiell. 2274, karta 10) pod datą 23 marca: »Przystąpili zatym ad pacta conventa, w których punkt najpierwszy de religione wzięli, naprzód p. ewangelicy serjo się upominali i uskarżali tego, iż się im gwałt w prawie dzieje, iż następują na ich wyznanie i wolności szlacheckie. Po długich alterkacjach chciał p. starosta sochaczewski zawlec stołowemi dochodami J. K. M., ale to mu nie uszło. Interim pp. posłowie sandomierscy, mianowicie p. Szczucki.... poczęli się uskarżać i przekładać to, co się stało t. j. de crucifixo fracto. Zaraz okrzyk wielki uczyniono, aby to się sucho nie odarło(?) tym niecnotliwym zbrodniarzom, ale aby poenam na nich postanowić i inkwizycją uczynić. PP. ewangelicy nie bardzo serjo się o to zrazu mieli. P. Wielowiejski katolik pięknie się przy tym opponował, żeby się jaka krzywda, jakie praeiudicium nie działo. Lecz iż się nierychło panowie posłowie drudzy postrzegli, stanęło to, że posłali do K. J. M. p. Skarszewskiego, podstolego sandomierskiego, który tak przed królem J. M. wołał, iż niezbędne arjaństwo rakowskie in contemptum Dei ważeło się zbić, potłuc i podeptać wyobrażenie P. J. Zbawiciela Naszego; aby ten jaszczurczy jad nie szyrzył się, prosi poselska izba, abyś W. K. M. autoritate sua i tej izby i conventu wszytkiego na inkwizycją zesłać raczył i temu zabieżył. Od K. J. M. odpowiedział x. kanclerz, dziękując za taką zelositatem; ochotnie pozwala J. K. M. na inkwizycję i prosi aby takie srogie excessy tu na sejmie przyszły, żadnych dilatiej i progressów prawnych nie zaciągając«.

vatos, nusquam alibi invenire posse remedium nisi in publicis comitiis. Contra, catholicos facinoris a privatis hominibus admissi iniuriam ordinaria iuris via persequi posse, nec deest ipsis faventes ubique accusationi huic iudices, qui delatum crimen pro merito castigare queant. Sed catholicis quibusdam pervicaciter contravenientibus, non ex publico omnium consensu ut in re instructa prosiliit quidam clam destinatus ad Sac. Reg. M-tem orator, non aliud videlicet petiturus, quam ut extra ordinem de autoribus facti inquireretur. Is tametsi aliquoties intercedentium opera ab ipso calvarum limine retractus fuerit, magis tamen nonnullorum clamoribus et contentionibus, (qui sinistrum comitiorum exitum interminabantur, nisi res tam aequa postulationi suae concederetur) obrutis, qui intercedebant, ideoque aut conniventibus, aut non animadvertentibus, orator ille iam dudum exituriens ultra limen evasit, ac postulationem totius equestris ordinis nomine ad S. R. M-tem detulit. Is non modo equestris consistorii limen, sed etiam mandati fines, invitis plerisque collegarum egressus, a Sac. R. M-te non modo inquisitionem decernendam, sed etiam iudicii festinationem ambiguis verbis postulasse dicitur. Benigne a S. R. M-te responsum et inquisitio decreta est, destinatis duobus inquisitoribus, quorum unus ex ordine senatorio, alter futurus erat S. R. M. secretarius. Postulatum vicissim ab ordine equestri, primum, ut binos ex numero suorum delegatorum eodem delegarent, deinde, ut cum bona venia et consensu eiusdem novus et extraordinarius (qui vulgo summarius dicitur) in hoc iudicio processus institui possit. Id vero postquam in consistorium delegatorum equestrium allatum est, tunc primum animadverso errore fremere pleraque nobilitas, verba sibi indigne data, nunquam se extraordinariam inquisitionem postulari permissuros fuisse, si nova et maioribus inaudita iudicii forma libertatem publicam tentari, divinare potuissent. Se vero inquisitores ex ordine suo deligi non passuros [1]. Sed obnitentibus [2] contra ius legum patriarum dispendio novi iudicii compendia urgebant, post longos altercationes eo consensus omnium inclinavit, ut ab ordine equestri ad eam inquisitionem delegati rem integram, et quidquid compertum ha-

[1] Por. *Diariusz Sejmu 1638* (Rps. Bibl. Jagiell. 2274, karta 10).

[2] Przepisywacz rękopisu dodał na marginesie: forsitan deest »qui«.

buerint, ad collegium et consistorium suum referrent[1]: cuius arbitrio postea, perpensis facti circumstantiis, statueretur, utrum compendiosus et summarius processus adhibendus esset, nec ne. Cum igitur novae huius actionis instituendae architecti animadverterent, si res integra ab inquisitoribus ad delegatorum equestrium collegium referretur, exiguam esse spem extraordinarii processus obtinendi, consensum eius sibi expectandum non putarunt, sed rem suis auspiciis aggressi litteras citatorias nomine S. R. M-tis expediri curarunt, vacuo in singulis relicto spatio, in quo nomina citatorum (quos inquisitio citandos praebitura erat) scriberentur. Eas inquisitoribus tradunt, reis quam primum reddendas, quo posset iudicium hoc in iisdem comitiis salva spatii a legibus praescripti observantia, exerceri. Sed refragantibus, qui ex collegio delegatorum equestrium ad hoc muneris adhibiti erant, res illo quidem tempore exitu caruit.

Porro inquisitio in hunc modum peracta est:

Triduo ante diem ipsi praefixam decanus Bodzencinensis parochus Drogovliensis. cuius parochia Racovienses cives comprehenduntur, in suggestu pro concione nomine episcopi Cracoviensis. tempus et locum inquisitionis huius criminis assignatum promulgavit, hortatus, ut eo se magno numero conferrent et quidquid de authoribus delicti inaudierint, referrent. Fama est, inquit. Paludium et Andream magistros interfuisse huic sceleri. Quod licet sibi non sit certo exploratum, velle se tamen, ut in eam rem accuratius inquirerent et quidquid audierint, bona fide inquisitoribus exponant. Huius modi promulgatio, ab iis qui nominati fuerant, pro certissimo documento inevitabilis calumniae accepta est. Nec eos fefellit opinio. Nam post triduum nemo fuit ex auditoribus decani. qui in inquisitione omiserit, se inaudivisse, duos istos crimini huic admixtos, cum tamen auditio haec non aliunde, quam ex ore concionatoris Drogovliensis accepta dicatur. Ergo cum non suspicionis ab innocentia sua alienissimae, sed confessionis per tormenta extorquendae iniquitatem formidarent, non expectato quaesitorum adventu, fuga sibi consuluere. Ubi ad inquisitionem ventum est, produc-

[1] Delegatami izby poselskiej zostali: Grodzicki, podkomorzy i poseł różański, i Wilgostowski, poseł sandomierski. (por. *Diarjusz Sejmu 1638 r.* Rps. Bibl. XX. Czartoryskich 390, str. 405).

tus unus ex reis fatentibus, qui facinus perpetraverant, nomine Babinius, eo ab episcopo missus. Quid in causa fuerit, quominus et alter natu minor Falibovius eodem missus fuerit, satis assequi nequeo. Sed ne Babinius quidem testari ausus est, alterutrum nominatum sibi patrandi facinoris auctorem fuisse. Illud unum sibi exprimi passus est, paulo post patratum facinus, se illos in vicinia loci eius vidisse, neque sibi constare, an alicui ex sociis suscipiendi facinoris auctores extiterint. Caeteri testes (si duos sacerdotes et pagi Szumscensis possessorem, alterumque nobilem, qui profugos pueros hospitio acceperat, excipias) omnes aut Szumscenses coloni aut dynastae oppidi Racoviensis subdita plebs fuere. Hi ultra ea, quae de manifestis patratoribus cunctis constabant, partim promulgatum ex suggestu Drogovliensi rumorem, partim ad rem praesentem minime pertinentes accusationes adversus Racoviensis oppidi dominum, pars herum, pars vicinum suum (qui cum sibi de finibus molestae lites essent) proferebant. Peracta inquisitione, non deerant, qui traditas sibi Varsaviae citatorias litteras, inscriptis eorum nominibus, promulgare vellent. Verum, ut iam memoravimus, inquisitores ex ordine equestri intercesserunt. Missus duntaxat omnium consensu ministerialis (ita de more minister publicus vocatur, qui deferendis ad reos libellis citatoriis solenniter auctoratur) cum litteris citatoriis, quibus Paludius et Andreas arresto detineri iubebantur. Sed is protestatus, se nequaquam impedire, quominus isti arresto detineantur, si usquam in ditione sua reperiri queant, exposuit, illos statim post concionem decani Bodzencinensis intentatae criminationis periculum maturo receptu declinasse, proinde in absentes arrestum non valere. Sic dimissus ministerialis, nihilominus nescio quo instinctu testimonium ad acta publica retulit, in quo arrestum a Racoviensi dynasta susceptum affirmabatur. Hoc testimonium, simulque eorum, quae ea inquisitione comperta erant, relationem, more patrio in secretis litteris obsignatam, Varsaviam inquisitores attulerunt. Tum vero quidam ob libellos citatorios non promulgatos, stomachari instante iam comitiorum exitu, quibus durantibus extraordinarium hoc iudicium instaurari cupiebant. Quam ob rem, contra legem praescriptam, spatio comparendi citati ad octiduum contracto, expediti equites cum litteris citatoriis dimittuntur, quibus negotium datum, ut nocte dieque continuato cursu eas

ad citatos[1] quam celerrime deferant. Cum vero in ordinis equestris collegio ab inquisitoribus ratio delegati muneris reposceretur, responderunt, litteras, in quibus exacta inquisitionis relatio perscripta et obsignata esset, per suum ex senatorio ordine collegam S. R. M-ti redditas esse: quibus resignatis, nomina citatorum descripta atque omnibus iam esse diem dictum. Dedit ea res in collegio delegatorum ingentes turbas, multis promissa et fidem datam reposcentibus, quod negotium hoc rebus integris ad decisionem collegi sui suspendi convenerat[2].

[1] Poprawka przepisywacza: »citandos«.

[2] *Diarjusz sejmu 1638 r.* (Rps. Bibl. Jagiell. 2274, karta 15) tak przedstawia ów dzień (12 kwietnia) obrad sejmowych: »Przystąpili potym do tego, żeby inkwizycji rakowskiej relacją uczynili p. komisarze wysłani z izby poselskiej. Proponował to p. wojewodzic bełski, p. sędzia wschowski. pan Niemierzyc także wsparł, mówiąc: »Ponieważ WM od nas wysłani, nam tedy WM powinni czynić relacją«. Wiele ich było — przeciwko temu, żeby nie czynić, gdyż dosyć, mówili, kiedy KJM. uczynią. Mianowicie p. podkomorzy różański powiedział, że p. podkanclerzy nam informacją dał, tedy w senacie mamy czynić relacją, tam WM usłyszycie. Jednak czynili. [Potym go zkonfundowali o to, że informacją brał u p. podkanclerzego, gdyż dosyć było na naszej, kiedyśmy deputowali WMów, to u kogo inszego nie trzeba było; ale on: »Nie brałem, tylkom się radził, co czynić w tem«. P. Niemierycz, upominając się relacji, tedy rzekł: »Chcemy wiedzieć, co to za mandaty posłali, skoroście WM przyjechali«. P. podkomorzy różański: »Nie mandaty to, ale litterae admonitoriales, bo mandaty nie z podpisem bywają, a to tam z podpisem ręki JKM.«]. Potym ozwał się primum JMp wojewodzic bełski Leszczyński, że to inkwizycja inordinate stanęła; więcej się domyślono, niżeliśmy pozwolili, bo zaraz sobie uzurpują i egzekucją i extraordinarium processum, a myśmy takim sposobem na inkwizycją pozwolili cum ea cautella, aby nam IchM, co tam sprawili, tu referowali, i z tego zachowaliśmy sobie dalszy progres tej sprawy, bośmy zaraz sobie warowali, byśmy zaś extraordynaryjnemi dekretami nakrywani nie byli; a iż tu tak się stało, ja na to z miejsca mego nie pozwalam. Niechaj źli karani będą, bo źle i bardzo uczynili, ale ordinaria iuris via. Boże tego nie daj, by inaczej.

Tu zaraz ozwali się pp. Romanae, jeno sąd był tę sprawę summario processu, i certabant długo barzo, exagitując to mianowicie p. podczaszy... aby byli ex nunc karani, gdyż to krzywda Boża. Interim ozwał się poseł pruski p. Studziński. .: »Panowie, Panowie! trzeba się nam P. Boga bać, cobyśmy się nie zapadli tu w tej izbie, abo djabeł nas nie porwał za to, co tak aliud agendo zdejmujecie się o krzywdę Bożą«. Idem rzekł: »Panie Marszałku! Przodkowie waszy ze djabły się bijali o ledaco, a wy się nie zdejmujecie o krzywdę Bożą«... Potym p. Ostroróg, krajczy koronny, p. Jabłonowski, p. Orzelski, p. podkomorzy podolski i inszych moc mó-

Itaque instrumentum inquisitionis in collegio omnino inspiciendum, ut statuere possint, utrum extraordinario processu iudicium ea de re instituendum sit, nec ne. Aliis contra clamantibus, inquisitionis lectionem non nisi iudicio competere, cuius partes collegium equestre, dum in consistorio suo est, sibi arrogare nequeat. Ventum est eo tandem, ut extraordinario processui non modo dissidentes, sed et nonnulli tam Poloni quam Lithuani catholici intercederent, praecipue vero Cracoviensis nobilitatis delegati, rem pravi et perniciosi exempli introduci indignantes[1].

---

wili i rigide stawali, opponując się, aby sądzić summario processu, gdyż tak atrox crimen patratum. Tu się ozwał potężnie p. Niemierycz, nie chwaląc i owszem to ganiąc i życząc, aby ci factores sceleris huius byli karani i barzo; przywiódł jednak to exemplum, że P. Bóg wszytkie grzechy fulmine karze, tak też nie nagle karze; ale ordinaria iuris via postępować. Ozwał się p. krajczy, mówiąc, że WM petitis principia; dopiero mówicie, żeby karać i barzo, i zaś nie, abo tam z ogródką, nie ale gdyż atrox crimen patratum, zaraz ex nunc karać. Także i JMp. Gorayski rozumiał i mówił o tym, żeby i rigide karać, ale ordinaria iuris via w tym postępować. p. sędzia brzeski, p. Chochlewski stawał dobrze i medium podawał: »Pierwej niech prawo na to stanie, iż to hominum scelus, nowe niech stanie prawo« lecz i tego nie przyjęli.

Potym JMp chorąży krakowski, p. Dembiński, mówił pięknie wprzod, żałując tego, co się stało i chcąc i życząc, aby ci, którzy to uczynili, byli karani, jednak przyczyniał się za p. wojewodzicem podolskim, Sienieńskim, przypominając zasługi jego przeciwko Rzpltej, protestował się przed P. Bogiem wprzód, a potym i ludźmi, że nie dopuści sądzić tej sprawy summario processu i praeiudicia jakie czynić. Rzekł: »Boże uchowaj, przy prawie stoję, niech mi kto prawo ukaże, manibus pedibusque sententiam jego subscribam, ale póki nie ukaże, protestor przeciwko temu, aby nam równych miano nakrywać summario processu...« Przy nim p. Wielopolski, krakowski także poseł, resolute stanął... Były te alterkacje różne; od 1-ej się zaczęła, aż do 6-ej była ta sprawa, jednak re infecta rozeszli się«.

[1] Pod datą 12 kwietnia w *Diarjuszu sejmu 1638 r.* (rps. cit.) czytamy jeszcze, że »JMp chorąży krakowski bardzo oppugnował te mandaty, które p. wojewodzicowi posłali do Rakowa, że to być nie miało, gdyż i nie godzi się wnosić takich procesów, które aggravant wolności wszytkie nasze«. Wspomina o nich również i Przypkowski, nazywając je »litteras citatorias«. Treść ich była następująca:

Vladislaus IV Dei gratia rex poloniae, magnus dux Lithuaniae, Russiae, Prussiae, Masoviae, Samogitiae, Livoniae, Smolensciae Czerniechoviaeque, necnon Suecorum, Gottorum Vandalorumque haereditarius rex.

Tibi generoso Jacobo Sienienski palatinidae Podoliae, uti criminis infrascripti tuis illicitis modis et mediis in promovendo semper detestabili et in dominiis nostris, execrando etiam ipsis legibus publicis dudum con-

Sed refregantibus quibusdam catholicis, consensus obtineri non potuit, ut publico omnium nomine a S. R. M-te inhibitio tam novi processus iudiciarii postularetur. Illud tamen patuit consensum collegii equestris h. e. tertii ordinis, in eius modi novi iudicii institutionem obtineri non potuisse. Paucis post diebus, exemplum citationis adversus Jacobum Sieniewski, palatinidem Podoliae, Racoviae dominum allatum, incredibilem in collegio fremitum omnium excivit. Accusabatur in primis licentia praefectorum cancellariae, qui novas et inauditas pacemque dissidentium subruentes citationum formulas comminisci audeant. Tum collegii delegatorum ac totius equestris ordinis contumelia, multis verbis exaggerabatur, qui delatoris partes assignatas, atque ita is subsellio iudicum ad reorum ordinem ignominiose deturbatus est. Ostendebatur, citationem hanc statum causae atque susceptae actionis invertere. Cum enim reus duntaxat facti recens patrati h. e. violationis statuae crucifixi crimine postulandus esset, libellum citatorium postulare ipsum crimine pravae fidei, quodque scholam et typum in ditione sua

---

tempta et reprobata impia Arianorum secta praecipuo et inveterato autori, impulsori et autori de persona, crimine ipso bonisque tuis omnibus mobilibus et immobilibus mandamus, ut coram nobis et senatoribus reg. in modernis comitiis Varsoviae iam feliciter inceptis lateri nostro assidentibus a positione praesentis mandati et citationis nostrae in ipso dierum octo decursu, uti in crimine tam crudeli et nefario plus quam publico, et gravem vindictam Div. Numinis propere exposcenti ipsumque eius omnipotentiae thronum pulsanti, laesae nimirum Div. Maiestatis et simul itidem potestatis supremae, ad quem praecipue et unice cura, studium religionisque et fidei s. orthodoxae defensionem spectat et pertinet, ad Instantiam instigatoris Regni personaliter et perempte compareas. Qui te ad delationem Nuntiorum Terrestrium publicam in Modernis Comitiis congregatorum supranominatae Arianorum improbitatis praecipuum Servatorem et Conservatorem citat et adcitat, ideo, quia tu ausu quodam et pervicaci, si non scelesto studio et motu spretis et nefarie contemptis erga Div. Maiestatem omnipotentiae eius nusquam violandam sed sancte, uti indignam creaturam decet, semper colendam et observandam venerande actibus et cultu contemptorque et oppugnator et violator legum publicarum et Maiestatis nostrae existens ausus es, prout de facto audes una cum asseclis et secretariis tuis tibi optime notis in bonis tuis propriis Rakow nuncupatis certas personas inferius tibi et in termino specificandas crimine Div. Maiestatis et nostrae subsequenter laesae notatas studioseque et de certa voluntate tua ad spargenda Arianicae pravitatis dogmata vocatis, typo ibidem instituto scholisque erectis ibidem servare et asservare nuperque uti hostis patriae, ex violentiis et

habeat: atque ita decretum, quod nonnisi ultionem facti patrati continere debeat, eo oblique trahi, ut de fide, de gymnasio, de typo decernat. Quod cum vim novae legis sapiat, non S. R. M-tis arbitrio neque iudicum suffragiis, sed omnium ordinum consensu ea de re statuendum esse. Praeterea contractum adversus leges vadimonii obeundi spatium, iniquitas extraordinarii iudicii, et quidquid in tota actione libertatis bases et statum praesentem Reipublicae convellit, miris modis exagitabatur. Tandem haec animorum commotio aegre ea spe sedata est, quod vergentibus ad exitum comitiis ipsa temporis angustia iudicium hoc excludi videretur; aut si forte institui tentaretur, satis fore temporis ad intercedendum, cum de more, ad criminalia de laesa maiestate iudicia delegati ab ordine equestri postulabantur. Captato postea tempore sub exitum comitiorum principes senatus, quos inter castellanus Cracoviensis, palatinus Posnaniensis et alii proceres, ardua de summa rerum consultatione distracti, cum adesse iudiciis non possent, relata est in codicem actionum laesae majestatis criminalium (ex quo publicus praeco, quem ministerialem vulgus vocat, singulas litigantium causas ad iudicium citare solet) causa Jacobi Sienienii, Raco-

---

attentatis, erga Sacram Imaginem Crucifixi Christi Jesu Salvatoris nostri execrandasque improperationes nefarie per ipsas patratas facto ipso infames omnemque crudelitatem utiquam etiam brutis animalibus commune superantes fovere et promovere, in defensionem suam arresto apud se obstrictas recipere, prout de facto foves, promoves et attestatas hucusque detines. Quod factum crudele et nefarium cum non leviter te etiam uti eiusdem pravitatis et sectae Arianorum promotorem, defensorem, autorem, taliumque personarum conservatorem tangat et afficiat, ideo citaris et adcitaris ad statuendum eiusdem ministri Paludii vocati et Andreae itidem magistri officioso arresto apud te obstrictas personas, nec non ad videndum et audiendum te quoque criminis eiusdem nefarii laesae Majestatis Divinae et nostrae simul obnoxium esse adinveniri, poenisque pro merito tanto succubuisse decerni, et eas supra te extendi, debere statui. Locum uti (ob) tam nefandum scelestumque et crudele factum ipsa communione humana, indignum a tantis blasphemiis per omnes rationes et circumstantias iuris, facti iustitiaeque et aequitatis, debere in perpetuum purgari. Serioque ne tam nefanda scandala amplius in opprobrium cultus divini et sanctae Catholicae Ecclesiae Romanae in posterum exoriantur, inhiberi decretoque statui. His igitur iudicialiter, personaliter et perempte comparaturus et responsurus. Dat. Varsoviae feria 4 post festa solennia Paschat. proxima A 1638. (Rps. Bibl. Jagiell. 2274, karta 49).

viensis domini; et quidem in ordinem actionum ex secundis citationibus provenientium collocata; cum tamen ob angustias temporis, vix primis citationibus locus fuerit. Tum vero ingentes fluctus in delegatorum collegio coorti, et omnis spes praecisa est legitimi consensus obtinendi, quo ad cognoscendum de hac causa iudices ex eo ordine dari, more patrio oportebat. Clam igitur tentatum, quod palam obtineri non potuit. Recessum est legibus Regni, causas a supremo tribunali (quod vocant) iudicio ad comitia remissas, absque delegatis tertii ordinis cognosci non posse. Earum cognitionem in his comitiis, cum multa alia, tum multitudo negotiorum et angustum tempus excluserat, ita ut per integrum sesquimensem nullius iudicio vacare S. R. M-tas potuerit. Pridie demum conclusionis comitiorum [1], quo tempore immensa moles publicarum curarum cunctos ordines distinere solet, visum est quibusdam (saepe enim ea res cancellariae arbitrio permittitur) earum promulgandarum indicem promulgare, non alio consilio, quam ut ab ordine delegatorum equestrium unanimi consensu iudices darentur, qui de more una cum rege et senatu de hoc genere causarum, lato novo sui ordinis consensu, adhiberi possent. Itaque monetur director equestris collegii, ut aliquot e collegarum numero ad haec iudicia mittat. Is, ut in re prisco more recepta, non exquisitis singulorum sententiis, paucos eosque forte ex infestioribus causae Racoviensium nominat, qui non expectato collegarum iam intercedere incipientium consensu, festinato sese proripiunt extra limen consistorii sui, atque in senatum ingressi, rege praesente, in subselliis suis considerent. Indignitate atque insolentia facti adeo commoti sunt reliquorum animi, ut de consensu omnium mitterentur in senatum adeoque ad serenissimi regis M-tem delegati, qui non rite neque more maiorum, sed invitis atque acerrime obnitentibus plerisque collegas suos ad haec iudicia exercenda festinavisse, ostenderent ac peterent, ut auctoritate S. R. M-tis in collegium suum reverti compellerentur. Quod etiam tandem obtinuere.

Cum igitur actionis huius inventores viderent se de omni spe evocandorum ad haec iudicia delegatorum equestrium deiectos, neque artificium procedere, iudicii huius etiam absque

[1] 20 kwietnia; por. *Diarjusz sejmu 1638 r.* (rps. cyt.) karta 23.

delegatis equestribus deproperandi consilium capiunt. In quo primum data est opera, ne reus haberet ullum innocentiae suae patrocinii idoneum advocatum, cum de more postulante citato, eos ipsi patronos adiungerent, qui omnino causam dicere nollent. Unde privatim ipsis fuisse interdictum, suspicio oborta est. Deinde, ut omnes in crimine laesae maiestatis prisco iure et praecipue constitutione anni 1588 reo concessae exceptiones praeciderentur, cuius etiam voti plene compotes facti sunt. Denique ut senatoribus pro tribunali S. R. M-tis assidentibus (qui partim actionis huius inventoribus obnoxii, partim reo infesti, partim rei ignari, omnes autem, qua publice, qua privatim, sinistris rumoribus et conficta auditione praeoccupati fuere), quam speciosissime et firmissime persuaderetur, flagitium hoc autore et conscio Iacobo Sienienio, Racoviensis oppidi domino, fuisse patratum, proinde ut super eum poena capitis decerneretur. Quod non ea spe tentabant, quod putarent, consilium hoc exitum habiturum; cum et ipsi S. R. M-tis clementiam exploratam haberent, et S. R. M-ti citati innocentiam facillime perspectam esse posse probe nossent; sed ut decretum contra eum iuxta ligamenta in citatione ab ipsismet conscripta, adumbratum ferretur. Quae talia fuere: I. Citaris (verba sunt citationis, quae apud nos Latino stylo antiquitus concipi solent) ad videndum et audiendum poenis de merito tanto te quoque succubuisse decerni et eas super te extendi debere statui. II. Locum eum, uti ob tam nefandum scelestumque et crudele factum, ipsa communione humana indignum, a tantis blasphemiis, per omnes rationes et circumstantias iuris, facti, iustitiaeque et aequitatis, debere in perpetuum purgari (Quod non aliud erat quam, usum religionis, gymnasium et typographias, quarum omnium rerum supra in eadem citatione mentio facta erat, illinc in perpetuum eliminanda esse). III. Serioque, ne tam nefanda scandala, amplius, in opprobrium cultus divini, et sanctae Ecclesiae Catholicae Romanae, in posterum exoriantur, inhiberi decretoque statui Hucusque tuba citationis Id, quod itidem, in vim legis in futurum valiturae statuendum sapiebat, quod ultra ipsum locum delicti quoquo modo extendi posset.

Cum igitur viderent ad eiusmodi decreti rigorem S. R. M-tem aegerrime pertrahi posse, dabant operam, ut omnium iudicum suffragia in capitale supplicium conspirarent: quod et

(paucissimis exceptis) obtinuere. Sed quia rigor hic innatae S. R. M-tis clementiae repugnabat, praesertim cum citati innocentiam non obscuris indiciis odorari posset, ex adverso, contumelia et iniuria Catholicae Ecclesiae ad invidiam exaggerata, insigne vindictae exemplum suo iure reposcebat, ventum est ad miseras pactiones, ita ut optimus ac spectatae benignitatis, atque inprimis in suos indulgentiae princeps, protracto cum ipsis in multam noctem certamine, spicula inimicorum iugulo benemeriti senis intentata, in scholas, professores et typos Racovienses, praeter animi sui sententiam, avertere coactus sit, cavendo tamen anxiae, ne iurisiurandi sui religionem violaret, si qua in re iurisdictione sua liberum religionis exercitium opprimi permitteret. Ideo sententia intra hos quinque articulos duntaxat stetit, quando pronunciata est[1]. I. Iussus est reus cum septem testibus iureiurando purgare innocentiam. II. Tamen, ne facinus, cuius publica vindicatio animos omnium in expectationem arrexerat, maneret inultum, iussus est idem duos illos apud se arresto obligatos, intra sex hebdomadas sistere, sub poena proscriptionis. III. Gymnasium Racovianum abolitum. IV. Magistri eius extra Regnum concedere iussi sub poena capitis et proscriptionis. V. Typus in oppido Racoviensi abolitus est, eiusque sicut et gymnasii ibidem restauratio atque innovatio, sub poena decem millium aureorum prohibita. Nihil tunc quidem amplius in decreto pronunciato recitatum est, nec S. R. M-tis mens fuit, ultra rigorem decreti protendere. At enim damnationis huius architectis minime haec moderatio satisfecit; sed cum defessum importunitate sua Principem ad ulteriorem sententiae asperitatem inflectere non possent, reliquum erat, in conscribendo atque in tabulas referendo decreto, artificii sui successum experiri. Quod ut per otium tanto exactius ad palatum suum condere, atque, ut ursa, lambendo foetum suum efformare possent: tametsi reus postridie statim (iudicium enim in multam noctem protractum fuerat) imposito iureiurandi onere defunctus esset, ultra decem ferme post pronunciatam sententiam dies, decreti copia ipsi facta non est: cum interea novi quotidie iique ambiguis verbis contecti centones ipsi assueren-

[1] Tu przytacza Przypkowski treść słynnego dekretu, znoszącego zbór, szkołę i drukarnię w Rakowie. Pełny tekst tego dekretu mamy w rękopisie Bibl. Jagiell. 2274, karta 50—51.

tur. Postquam latae sententiae rumor in collegio ordinis equestris percrebuit (quamvis nondum ulla ambiguitate suffarcinatum constaret) incredibiles animorum motus, ipsos etiam inter catholicos exorti sunt[1]. Perculit omnium mentes summarii (quem vocant) iudicii processus terror, atque inventum recens damnandorum civium compendium, praecipue cum simili artificio ante aliquot dies causa palatini Kioviensis esset afflicta. Dissidentium inprimis a Religione Catholica non obscura fuit consternatio. Sed quia suprema illa dies fuit concludendis comitiis a lege praescripta, angustiis temporis interceptis eo unanimi consensu inclinare coeperant, ut peculiari constitutione caventur, ne tam novi iudicii forma in exemplum trahi, neve in posterum summario atque extraordinario processu quisquam civium gravari posset. Cui constitutioni, quia autores tam perniciosi exempli verba quaedam clam infarserant, quae recentis iudicii atque latae sententiae approbationem sapiebant, tametsi ea iam publice lecta, in reliquarum legum numerum irrepserat enictissimis tamen eorum studiis, quibus tam iudicium quam decretum minus probabatur, factum est, ut expungeretur. Praeterea, iidem ex ordine equestri delegati, in facie Reipublicae coram S. R. M-te novi decreti legitimitatem in dubium vocabant, adeo ut quibusdam marschalci interminati sint, non impune

[1] Było to 21 kwietnia. W *Diarjuszu sejmu 1638 r.* pod tą datą czytamy: »Interim IMp Gorayski zaczął dekret wytrząsać p. wojewodzica podolskiego. Mówił szeroce i pięknie o tym, powiadając, że securitas nas dissidentium jest przez to violata, że summario processu był sądzony; nie pozwalał na to i z nim wiele inszych dyssydentów. Pan krajczy koronny z p. Czaplicem o konfederacją długo się swarzyli. P. Niemierycz mówił, że nie miało to być, żeby tak szlachcica aggrawować kiedy miano takim dekretem: »jeszcze my nie pozwolili byli na summarium processum«. Podkomorzy oszmiański, katolik (mówił), że się wznawają summarii processus, a to i teraz x. Radziwiłłowi, wojewodzie wileńskiemu, mandaty posłano. P. Gorayski potym jeszcze lepiej pociosał(?), że to przeciwko prawu". Nieco niżej (karta 24) w tymże *Diarjuszu* czytamy: „P. Niemierycz potym rzekł (ale privatim, nie wszyscy słyszeli) do p. podczaszego, do p. Jabłonowskiego i inszych: »Dajcie ściąć Falibowskiego i Babińskiego, co herstami tego byli i są, chodzą sobie libere«. P. podczaszy: »Za to, że katolikami zostali, wierzę«. On mu: »Nie o to, ale że crucifix stłukli i inszych niewinnych obwinili«. Potym p. starosta Bogusławski rzekł: »Mówisz to WM, ale co inszego w sercu«. P. Niemierycz: »Widzi Bóg, że to, co w sercu. Zatwardziliście serca nasze vestro facto«. Potym czytano konstytucją, którą p. Jabłonowski zkoncypował, na którą pozwolili unanimiter".

ipsis futurum, si eadem libertate, exactis comitiis magistratu atque officio suo abeuntes, decreta S. R. M-tis carpere et insectari audeant. Deinde eiusmodi intercessionibus et obtestationibus de dissensu collegii equestris et improbatione eorum, quae hoc iudicio acta sunt, scripto comprehensis, multi ex ordine delegatorum equestrium viri illustres subscripserunt, easque ad acta quaevis authentica inferri voluerunt[1].

Simplici ac brevi rei gestae narratione defuncti, attingemus obiter diversas hominum de decreti huius mente sententias.

Sunt enim, qui ob affectatam verborum in eo ambiguitatem et hyperbatorum transpositiones, supplicium vindicati criminis non modo ultra sontes, sed etiam ultra delicti locum extendant, quasi vigore eius non modo Racoviensi oppido, sed cunctis Regni et M. D. Lithuaniae provinciis, huius quae Racoviae viguit religionis et scholarum exercitio atque typorum usu interdictum sit. Cum tamen ne Racoviae quidem (in quod tamen oppidum patrati delicti invidia unice incubuit) libero religionis usu interdictum sit, neque adeo per leges Regni interdici potuerit. Nusquam enim in toto decreto, religionis aut ministrorum verbi mentio est: et quia a scholasticis patratum est facinus, in scholas dumtaxat, earumque appendicem et administram typographiam, eo loci existentem, omnia severae animadversionis spicula directa sunt. Sic enim verba decreti sonant[2]: »Insuper quantum ad ipsas scholas et studium ibidem, quoniam ex scrutiniis et inquisitione gymnasium illud tanti criminis occasionem dedisse, et praesentes nonnullos, dum crimen illud perpetraretur, interfuisse et spectasse, elicitur, ideo easdem scholas et gymnasium (hoc est parietes scholarum) cum exercitio praesenti Arianorum sectae (hic ipsa quae in scholis fit iuventutis institutio designatur; Arianae vero sectae mentio fit, quia alterius cuiuspiam sectae aut religionis, puta catholicae, scholae illic non vetantur) nunquam in posterum reassumendo ac innovando, demoliendas et abrogandas, per conventum (h. e. reum Jacobum Sienienium loci illius dominum) in quattuor septimanis a data praesentis decreti, itidem sub poena perpetuae infamiae, vigore decreti sui comitialis adinvenit. Pro-

[1] Por. str. 32.

[2] Tu przytacza Przypkowski dosłownie postanowienia dekretu; por rps. Bibl. Jagiell. 2274, karta 50—51.

fessores demum eiusdem sectae (quia catholici forte aut reformati, si qui isthic fuissent, excipiuntur) in scholis illis, et hucusque ibidem praetextu studiorum et doctrinae, quasvis personas profitentes (timebatur enim, ne, quod gymnasium illud academica iura usu haberet, magistri illius ea exceptione uterentur, quod non essent professores) teneri quoque in quattuor septimanis de regno Poloniae et dominiis et provinciis omnibus sub poena perpetuae infamiae et colli, migrare statuit«. Nusquam hic religionis, nusquam verbi ministrorum mentio, et quoties exilium atque abolitio exprimitur, semper ad scholas studiaque doctrinarum, et quidem ibidem existentium, item ad personas, praetextu studiorum et doctrinae, ibidem profitentes, restringitur. Sed nec in reliqua quidem parte decreti, quanquam affectata ambiguitate obscuriori, quicquam contra religionis exercitium, quod istic reperias Sic enim verba sonant: »Tandem porro et ultimo typum, quo praecipue blasphemiae omnium Christianorum auribus intolerabiles cuduntur et promulgantur, uti et omnes in eodem oppido Rakow, intuitu exercitii studiorum et doctrinae ipsius Arianae (neque enim studia et scholae v. o. catholicae earumque instauratio illic prohibita est) innovationes, in perpetuum per regnum, provincias, ditiones omnes et dominia, sub poena decem millium aureorum Hungaricalium, toties quoties contraventum esset decreto praesenti, per partem conventam (h. e. Jacobum Sieninium) aut successores eius irremissibiliter fisco solvendorum, itidem in quattuor septimanis, (realiter et) absque ullo nunc et in perpetuum captando colore [1] abrogandum et abrogandas censuit et decernit«. Ad severitatem enim iudicii pertinebat, ut quemadmodum scholarum ipsarum parietes destrui, omnes magistri scholarum extra Regnum et omnia eius dominia. in quatuor septimanis migrare iussi sunt, ita et typus quoque Racoviensis in perpetuum per Regnum et provincias, ditiones omnes S. R. M-tis itidem in quattuor septimanis pelleretur et abrogaretur. Quae tamen verba (PER REGNUM, PROVINCIAS, DITIONES) non magis ad innovationes illas, quae in parenthesi commemorari videntur, pertinent, quam abrogatio in quattuor septimanis. Cum innovationes, quae longe post tentandae prospiciuntur, in quattuor septimanis abro-

[1] W rpsie Bibl. Jagiell. 2274 jest tu: »et in posterum exquisito«.

gari nequeant. Solus igitur typus Sternacianus, quemadmodum et magistri Racoviae tum profitentes, per omnia Regni dominia in quattuor hebdomadis proscribuntur. Quod tamen ad Plantinianos forte typos, si quis eos nancisci, et praesertim alibi collocare queat, aut magistros eius sectae, Racoviae tunc non profitentes, nihil pertinet.

Sed reliquam decreti partem percurramus. »Conservando terminum, casu contraventionis decreto in praemissis omnibus, aut succubitionis poenae superius expressae, in comitiis generalibus parti contravenienti, ad instantiam instigatoris semper peremptorium, et sine quibusvis dilationibus aut exceptionibus vel procrastinationibus« [1]. Hic demum compendiosus et summarius processus in futurum quoque in vim novae legis stabilitur, non maiori Racoviensium, quam omnium cuiuscunque ordinis et religionis fuerint, discrimine.

Ex iis, quae recitavimus, liquido patet: Primum, latae sententiae rigorem ad religionis usum, ne ipso quidem Racoviensi oppido extendi posse, tantum abest, ut longius trahi queat. Deinde, quidquid contra scholas earumque magistros et typum in ea decretum est, ad solas oppidi Racoviensis scholas et magistros ac typos ibidem existentes, restringendum esse. Quaeret igitur quispiam, qui factum sit, ut suspectae toti communitati ambiguitates in hoc decretum irrepserint, nec tamen apertiori ictu religio ac libertas eorum appetita fuerit? Sane id non eorum, qui ambiguitates istas infarserunt, moderatione factum est, qui in multis aliis rebus fines eius audatissime egressi satis ostendunt, non illos stetisse, quominus uno ictu totius communitatis cervices praeciderentur. Sed S. R. M-tis pietas et clementia noluit aut pace religionis concussa iurisiurandi sui fidem, aut supplicio ultra locum delicti protenso, liberae gentis securitatem convellere. Itaque cum totius iudicii architecti cuperent nihilominus, si qua fieri posset, longius severitatem latae sententiae protendere, ita illam scripto concipere, et forsitan de voluntate S. R. M-tis interpolare ac refingere coacti sunt, ut cum

[1] Dekret kończył się słowami: »Et quoniam idem citatus in primo puncto decreti nostri iuramentum sibi iniunctum praestitit de facto met septima manu, ideo in puncto unico tantum priori quoad personam proprialiter pronunciatur praesentis decreti comitialis rigore et vigore«. Rps. Bibl. Jagiell. 2274.

verba ipsa mentem S. R. M-tis, superius iam declaratam, satis aperte ac dilucide exprimant, in collocatione tamen et transpositione verborum, quaedam sinisteritatis vestigia reliquerint. Quodsi quis tamen mordicus violenta interpretatione, rigorem decreti, contra liberum religionis exercitium Racoviensium, aut etiam totius Communitatis in scholis erigendis typisque habendis libertatem detorqueat, nihilo deteriorem, imo haud paulo meliorem Communitatis ipsius, sed praecipue Racoviensium conditionem reddiderit.

Fingamus enim ex verbis sole clarioribus patere, decreti severitatem, sive ratione religionis, sive scholarum duntaxat et typorum respectu contra integram communitatem esse directam: iam decretum istud tot vitiis et nullitatibus scatebit, ut salvo praesenti statu Reipublicae consistere nequeat, quo nihil optatius Racoviensibus accidere potest. At enim quispiam dixerit: decreta comitiorum iudicialia, cum ab iis non detur provocatio, convelli non posse. Fateor in ordinariis supremi subsellii iudiciis, rite, legitime et ex praescripto legum factis, etiam iniquas sententias tolerandas esse: alias lites in infinitum crescerent. Sed aliud est, sententiam aliquam iniquitatis, aliud autem nullitatis et illegitimitatis arguere. Iniqua enim sententia si legitime lata sit, convelli non potest, nisi a iudice superioris iurisdictionis, ita ut a regiis decretis plerumque nonnisi ad Deum provocatio pateat. Sed decretum illegitime latum etiam in supremo subsellio ratum esse nequit, salvis legibus et integro statu Reipublicae, in qua fertur. Praeterea in rebus privatis, quae statum totius Reipublicae non concernant, sententiae etiam iniquissimae, si in supremo subsellio legitime latae sint, convelli nequeunt. Glisceret enim in immensum litium frequentia. Expedit autem Reipublicae potius aliqua interdum iniuria affici, quam eo rem recidere, ne nullum negotium ultimo iudicio definiri possit. Sed in rebus, quae statum totius Reipublicae, et in libera gente statum libertatis respiciunt, decreta supremi iudicii, etiamsi eatenus legitime ferrentur, quatenus in processu eorum vitium ac defectus notari non posset, quoties tamen statum praesentem et bases libertatis convellunt, ipsa potius convellenda aut certe corrigenda sunt. Expedit enim Reipublicae, ut rariuscule supremi iudicii sententia emendetur, quam ut Respublica eiusque libertas periclitetur.

Postremo et illud non sine argumento quaeri potest: Utrum decretum, de quo res est, absolute dici possit supremae iurisdictionis? Tribunalitia apud nos decreta etiam supremae instantiae dicuntur, et tamen comitiorum potestate saepe ipsis derogatum meminimus? Comitiorum iudicialia decreta, etiamsi trium ordinum suffragiis lata sint, si quid tamen in iis enormiter exorbitet, extraordinariae eorundem comitiorum censurae subiacent. Quemadmodum enim comitiorum potestas summi tribunalis potestate superior videtur: ita consultationes omnium trium ordinum de summa Reipublica in generalibus comitiis maiorem redolent potestatem, quam decreta comitiorum iudicialia, etiamsi in pleno ordinum numero lata sint. Possunt enim illae istis modum et normam praescribere, aut etiam quasdam sententias abrogare, quod in frenquentibus proscriptionum comitialium abolitionibus fieri videmus. At non contra. Quodsi tam tribunalitia, quam comitiorum, etiam in pleno ordinum numero, lata decreta, censurae ordinum in comitiis ad consultandum de summa rerum congregatorum, subiacent: multo magis ea comitiorum decreta, in quibus tertius ordo inter iudices sententiam non tulit, praesertim si legibus poscentibus eam ferre debuit, quemadmodum in praesenti causa et actione leges et statuta patria necessario requirebant.

His ita ad obiectionem de decretis supremae instantiae praemissis, redeamus ad id, de quo quaeritur, decretum. Quod si communitatem petere fingimus, etiamsi esset legitime, nec ullo iuris gradu omisso, factum (a quo quam longe absit, statim ostendemus), tamen consistere non potest, quia statum praesentem Reipublicae et bases libertatis convellit.

Primum enim potestatem et vim dominii Ser. Reg. M-tis latius extendit, quam sinere queant libertatis nostrae limites. Dat enim facultatem S. R. M-ti, occasione delictorum personalium integros ordines civium et communitatis equestris ordinis opprimendi atque abolendi: item, sub praetextu criminis laesae maiestatis, supplicia contra morem maiorum pro libitu intentandi, poenam culpa latiorem faciendo, item condemnandi et aggravandi non modo iure non victos sed inauditos, indefensos, non citatos: denique in decretis suis, quae plerumque arbitrio eius feruntur, novas leges et quidem veteribus sublatis, condendi, quemadmodum hic factum videmus, ubi summarius

processus, amputatis omnibus a legibus (quae certe publico consensu sublatae non sunt) concessis beneficiis iuris, in appendice decreti instituitur.

Deinde, coarctat, imo in extremas angustias cogit ordinis equestris libertatem, ita ut nemo iam innocentia sua tutus esse possit, post tam formidabile novi iudicii exemplum: quo tam multi insontes, ob alienum delictum, de libertate, fortunis, incolumitate sua periclitari cogantur. Denique pacem dissidentium funditus tollit, et extremam, nescio quam malorum Iliadem in patriam nostram introducit.

Verum enimvero, etiamsi in omnibus, quae iam enumerata sunt, decretum hoc statum Reipublicae et libertates non convelleret, non tamen rite neque legitime sed contra praescriptum legum factum videtur salvisque legibus Reipublicae ratum esse nequit, ob eas rationes. I. Quia summario processu praecedente latum est, qui, ut patuit, absque ordinum consensu renitente ordinis equestris collegio pernicioso exemplo introductus. Qui consensus etiamsi accessisset (quod tamen obtineri non potuisse, supra vidimus), tamen prius constitutione publica promulgandus fuit, ad praemonendos cives: cum innovationes in processu iuris sine nova lege induci non possint. Nova autem lex absque promulgatione rata esse nequeat. Quae quia facta non sunt, multo autem magis, quia consensus ordinis non accessit, ideo summarius processus illegitimus et nullus, ac proinde decretum per ipsum obtentum irritum esset, necesse est. II. Quia in crimine laesae maiestatis regiae, quod expresse in citatione intentatum est, non adhibiti sunt iudices ex equestri ordine. III. Quia in illud irrepsit expressa equestris ordinis contumelia, posteaquam collegium equestre (quod summam ordinis sui in theatro Reipublicae potestatem repraesentat) ex tribunali iudicum ad sordes reorum ignominiose deturbatum est, assignato ipsi delatoris officio. IV. Denique quia in eo summarius processus contra mentem Reipublicae expresse stabilitur, dum per affectatam ambiguitatem, contraventione decreti latius extensa, ita ut ob eam non exigua pars civium, insons et in crimen non vocata, periclitari videatur, conservatus est terminus (verbis enim iuris nostri nobis utendum est) contravenientibus huic decreto, semper peremptorius et sine quibusvis dilationibus aut exceptionibus et procrastinationibus.

Prius enim leges, quae istiusmodi iuris beneficia indulgent, consensu ordinum abrogandae, et abrogatio haec promulganda fuerat, quam ad eiusmodi decretorum rigorem descenderetur: nisi privatis et novis iudiciorum decretis publicas et veteres solennesque leges tolli permittimus[1].

(Rękopis Bibl. Uniw. Warsz., Różnoj. Q IV, 22, str. 17—36).

---

[1] Dodatkowo nadmieniam, iż Przypkowskiego *Religio vindicata a calumniis atheismi* wyszła w r. 1672 w »Eleutheropoli« — Amsterdamie »apud Christianum Ammonium«; egzemplarz jej posiada Bibljoteka Narodowa w Paryżu.

II

W rękopisie łacińskim Nr. 10723 (str. 952—959) Bibljoteki Narodowej w Paryżu znajdują się dwa listy, nikomu dotąd nieznane, z których pierwszy nosi tytuł *De fuga persecutionis*; obok dopisano: *Epistola cujusdam Unitarii ad amicum varias continens rationes, cur Ionas Schlichtingius, ob libros editos ad comitia Regni citatus, non debeat comparere.* List drugi tytułu nie posiada, a jest odpowiedzią na pierwszy. Nie znamy autorów owych listów, jednak treść drugiego tak bardzo przypomina stanowisko Przypkowskiego odnośnie do postępowania zboru, iż może nie będzie ryzykownem twierdzenie, że powstał on w otoczeniu Przypkowskiego, czy w owej grupie ludzi, która tak, jak on, nie pochwalała negatywnego stosunku zboru do państwa, ani tego życia w ukryciu i ciszy, wskutek czego przeciwnicy mogli szerzyć o niem najpotworniejsze kłamstwa i plotki. Dać świadectwo prawdzie — oto hasło, jakie rzuca Przypkowski, a to jest także treścią drugiego listu; uzupełniają one znakomicie polemikę, jaka się toczyła w zborze na temat jego stosunku do państwa. Z tego też względu zasługują na ogłoszenie, jakkolwiek rękopis, będący kopją oryginalnych listów, nasuwa różne wątpliwości co do właściwego odczytania tekstu.

De fuga persecutionis

Status ecclesiarum nostrarum est afflictissimus; jedna bieda jeszcze nie sepulta, a druga już kwitnie, gdyśmy, te iudicia różnych zborów między sobą in causa Domini Szlichtingi czytając, konferowali, quibus immixta też była brzydka protestacja X. biskupa łuckiego. Obtulit se między inszemi zdanie zboru dażewskiego, który mentem suam calamo i prudentiae WMci concredidisse manifestum est ex ipsis literis. A iż mi się ten

list WMci, choć długi, jednak barzo piękny i z serca ku chwale Bożej gorliwego pochodzący, zdał nimis ad Petrinam se inclinare audaciam, et statum causae non satis attingere, dla lepszego przeczytania go do domu wziąwszy z sobą, animadverti adhortationem istam ad subeundum martyrium statui causae nostrae esse inconvenientem. A ponieważ na inwidje (etiam apud bonos) barziej zarobić nie możemy, jedno contradicendo iis, quae ex pio zelo proficiscuntur, acz dufam pietati WMci i miłości naszej braterskiej, które mihi eam licentiam promittere videntur, jednak uniżenie WM mego jedynie kochanego Brata proszę, aby WM nie inszym affektem, jedno jakim ja piszę, odemnie przyjąć raczył, cokolwiek tenuitas mea mihi dictitat; non arrogo mihi aliquam infallibilitatem, ani praejudikując całemu zborowi, ale jako privatus, tak też do samego tylko WM się obracając, iterum atque iterum, aby intra nos et parietes nostros maneat, proszę. A jeśli tu WMć, mój drogi Brat, mihi cierpliwie indulgebis, non indigebit noster alio firmamento. Non dicam nunc, quod sententia WMci contraria sit coetibus, uno excepto, omnibus, cum Deus non alligatus sit pluralitati, ut ita dicam; to tylko teraz mówię, iż WM videris confundere vocationem Dei cum citatione episcopi, mandatum Dei cum mandato regio, comparitionem coram rege cum confessione veritatis, fugam cum abnegatione, mortem cum martyrio. Iterum disiungis fugam, infamiam, amissionem bonorum a persecutione, cum tamen nihil aliud sint, quam ipsissima persecutio. Vitae amorem, amori veritatis contrario opponis. In officio esse, ore et scripto Jesum profiteri vocas latebras et metum, cum nec latebrae per se sint culpandae. Kiedyby nasz drogi Brat P. Szlichtyng myślił latere, miałby swój szlachecki wczas i pokój. WMć tak indubitate a jeszcze reiteratis vitibus twierdzisz, jako się ucznie i Pan Jezus stawiali, a sam WMć musisz przyznać, że ich pociągano; jeśli WMć rozumiesz, że mandatem — tedy się WMć mylisz; ja żadnego przykładu w Piśmie świętym nie widzę, gdzieby się kto był dobrowolnie, to jest ani gwałtem przymuszony, ani pojmany, abo związany ad poenas stawił. Foremny to mandat, kiedy rotmistrz z kupą wielką przyjdzie po kogo, tam raczej niewola, niż odwaga, stawić się. WMć. mój wdzięczny Bracie, mówisz, że to godzina nasza, kiedy nas pozywają; niech się tego nie dowiedzą król

i biskupi, że nam mogą definire horam nostram, nie trudnoby było o mandat na nas wszytkich. Nie idzie za tym, Pan Bóg dopuści, ergo przyszła godzina nasza; dopuściłby był P. Bóg ukamionować abo z góry P. Jezusa zrzucić, gdyby nie był uszedł. Mówmy lepiej tak. Pan nas dał im w ręce. Znać godzina nasza przyszła. Nie pozywają nas, abyśmy obwoływali Ewangelją, ale za to, żeśmy obwoływali, ad poenas. Ani czekamy cudownego jakiego objawienia czyli stanąć czyli nie stanąć, ale czekamy tylko, aż śmierć do nas przyjdzie. Jeszcze tu mój Bracie quaestio facta calumniosa, bo powiadają, że błądzić nam wolno. Czas, miejsce i theatrum odwagi christiańskiej jest jedno wtenczas, gdy przyjdzie abo zaprzeć się abo umrzeć. My wolemy przy prawdzie żyć, niżeli umrzeć, ale jeśli mamy bez prawdy żyć, to wolemy umrzeć; póki do tego nie przyjdzie, możemy z odwagą naszą w koszu przez mur z Pawłem świętym. Jeśli mamy po apostolsku sobie postępować, czekajmyż tedy, aż po nas poszlą rotmistrzów, wiedząc nieprzyjaciele naszy ogród, gdzie się Bogu modlimy; którzy się sami ultro im ofiarują, sunt sui ipsius proditores. Quantum peccatur per temeritatem aut imprudentiam, tantum detrahitur coronae martyrii. Imienia ministra arjańskiego w Warszawie nie radzi słuchają, a WMć mój Dobrodziej kazania się tam spodziewasz. P. Jezus pojmany i częstokroć pytany, wolał milczeć, wiedząc, że nic nie sprawi, choć przed królem będąc, rzekszy »wszakem w bożnicach uczył, etc. pytajcież«, mówmy tu »czytajcież konfesje nasze«. Nie domaga się król po nas, abyśmy dawali sprawę o nadziei naszej, certare nobiscum ani myślą, to dekret już napisany. Co się już illud może być dotycze, że tam owieczki niektóre będą etc., tedy eadem ratione wolno wierzyć, że tam ucznie w ogrodzie będą, którzy widząc, iż Pana pojmają, z bojaźni uciekają, abo cali jako Piotr ś. Pana i prawdy się zaprzą. Kiedyby już pewna, że śmierć P. Szlichtynga pożyteczniejsza chwale Bożej, niżeli żywot, toby go jeszcze pobudzić. WMć, mój wielki przyjaciel, tę niecnotliwą sprawę tak nam cukrzysz, jakoby JKM JMci P. Szlichtynga w Warszawie ministrem chciał uczynić, a on nim być nie chciał. Nie frasuj się WM. o to; non deest z łaski Bożej animus i odwaga christiańska naszemu drogiemu P. Szlichtyngowi, ale czego się tam spodziewać, gdzie kogo pozywają, nie aby się sprawił, ale żeby go czci odsądzono, księgi spalono,

szyję ucięto. Że w kącie uczymy, nie nasza to wina, wszak nas w Warszawie, w Krakowie, w Rzymie nie cierpią. Jeśli fuga jest abnegata, tedy Pan Jezus i ucznie zelo toties abnegarunt, quoties fugerunt. Imo Christum non negat, qui propterea fugit, non negat. Nie oczekiwał Pan Jezus nic inszego, póki jesteśmy sobie wolnemi, jedno tego, co sam rozkazał. (Math. 10 a v. 6 ad 23) Exemplum Abraham et Ionae bardzo mi się zda być alienum, bo insza P. Bóg, insza biskup krakowski. Abraham bał się Boga, i my też; dlatego nie czyńmy, co ludzie każą, ale co P. Jezus. Nie sromamy się z łaski Bożej prawdy, ale cavemus ab hominibus. Mizerni to byli ludzie, którzy nie chcieli z nami wierzyć, aż się na trybunale stawimy, podobni onemu narodowi, który znaki chciał widzieć! Spytam, jeśli który z nich dał 12000, a nierzekąc, żeby duszę położył. Czemci (?) tedy tak wierzą jako wierzą. Urąganie nieprzyjacielskie gorsze być nie może, jako już jest. Nie jest to cofnąć się, sławę wieku tego, honor szlachecki, żonę, dzieci, majętności porzuciwszy, in exilium abire. Cederet sic, mówisz WM, temeritatis opinio, owszem wszytkie zbory, excepto uno (który nie tak dalece wzgląd ma na pismo, jako na stan i wolność szlachecką) temeritatem to być rozumieją, która opinio wedle WMci i żalem trąci, a mnie się zda, że bardzo mądrze czynili, którzy Pawłowi ś. w Efezie, choć był do pogan posłany, na plac iść nie dopuścili. Dobrze na colloquium jechać bądź charitativum, będą non chari, byle jedno colloquium. Jeśli dobra rzecz, śmierci szukać, nie trudno o to, jeno w mieście katolickiem mówić, że Jezus nie jest samym Bogiem. Kiedy wola Boża będzie, tedy nas im da w ręce. Interim miles, qui fugit, pugnat. Tertuljan hac in causa, sententia contra Ecclesiam, tot teste Hieronimo, et Chrisostomus inquit iterum Christianum non tantum debere fugere, verum etiam oportere. Ovicula et columba, quarum imitamur naturam, ad mactandum rapi volunt. O pomocy i ratunku Bożym nie wątpimy, ale kiedy przez nas wybawieni być nie możemy, bo P. Jezus do uczniów swoich nie u brzegu ale w pośrzodku morza przyjdzie; jeszcze do tego nie przyszło z P. Szlichtyngiem, co właśnie trzeba ad efficiendum verum martyrem, ani ma mandatum Dei w tej sprawie externum jako Paweł ś. (Act. 21: 24) ani internum, quod fit Spiritus S. impulsu (Act. 20:22), co bez wiązków przecie nie było, ani officium jego requirit, id ipsum,

quod in docendo, non in proficiscendo ad poenas, consistit. Vincula proprie sic dicta non adsunt. Deus in posterum ea avertat, non tamen ut nostra sed ipsius fiat voluntas. A jeśli tandem JMci P. Szlichtyngowi do tego przyjdzie, żeby przy chwale Bożej umarł, już to nie będzie pomstą Bożą nad Jonaszem, jako i śmierć pana Jezusowa pomstą Bożą nie była, że kilka razy przed Żydami uchodził. Tandem nie chcesz WMć dla P. Jezusa tak tanim być jako żyd, a jużeśmy daleko tańszy uderzyć w Krakowie żyda, uderzyć też arjana, co będzie kosztowało więcej; wżdyć oni nie dawno bożnice zbudowali w Krakowie, a WM by tam zabili, a to wszytko sprawują pieniądze; czemu tedy my mamy pierwej żywot niżeli pieniądze odżałować, nad który nic droższego nie mamy. Wszak to ordo przyrodzony, że pierwej mniejsze, a na ostatek najkosztowniejsze rzeczy odważymy. Po co pieniądze chować? Na poratowanie wygnaństwa? kiedy mu wolno uciec? Po śmierci pewnie nie będą, alter sanguis et vita. Exemplum Pauli non est allegendum (nisi aliquis vellet respondere Paulum non habuisse ibi locorum pecuniam nec a fratribus habere potuisse), quia Paulus habuit dictum Spir. S., quo impulsu et Hierosolimam et Romam discessit (quo nunc caremus), quia Caesari se sistere debebat, potuisset non tantum redemi, verum etiam alio modo dimitti, nisi eo appellasset. Inter niech P. Jezus nas wszytkich duchem swym ś-tym napełnia, któryby nas uczył, czego się w takim razie trzymać, a statecznie wytrwać, kiedy nas przed króla pociągać będą, abyśmy tak spółkowawszy z nim w utrapieniach, uczestnikami się też stali radości onej wiecznej i błogosławionej, czego ja jako sobie samemu tak i WMci i wszytkim wodza swego szczerze miłującym serdecznie życzę.

Odpowiedź na list powyższy.

Wielkać to kwestja a potrzebna, której się ruszyło z okazji sprawy Pana Szlichtyngowej, jeśli trzeba było stanąć na sąd za mandatem, czyli nie. Jam trzymał affirmativam, na którą się byli Bracia co przedniejszy zgodzili w samej Warszawie, i sam P. Szlichtyng, choć przed tym był ambiguus. WMć zaś negativam tueris, i wedle WMci przecie zdania stało się, ale nie wiem, jeśli z więtszą chwałą Bożą. I dotąd ich siła ze mną trzyma. Jam P. Szlichtyngowę odwagę approbował, iż sam pi-

sał, że sobie jedynie życzył stanąć i dać świadectwo prawdzie. I nie moje to tylko prywatne zdanie było: bo jeśli na ten termin było nie stanąć, to nigdy. Piszesz WM, że ja confundo mandatum Dei cum mandato regio, a ja rozumiem, że to Deus per regem vicarium suum iubebat; a godzi się obedire, kiedy nie widzimy, żeby ta obedientia walczyła z wolą Bożą. Że comparitionem coram rege confundo cum confessione, i to mi dziw. Abo to tam non erat speranda confessio viva voce? Wżdyć dotąd wolno było reo citato comparenti ozywać się przy swej sprawie. Vitae amorem amori veritatis opposui eatenus, że kto vitae conservandae causa detrectat veritati vivum praebere usque ad mortem testimonium, zda się, że pluris vitam facit, quam veritatem. Nie tom ja nazwał latebras et metum, że Pan Szlichtyng ore et scriptis Jesum Christum profitetur; ale to, że i w sprawie rakowskiej i kisielińskiej etc. naszy nie stanęli, rzekłem. Sat metui latebrisque datum. Piszesz WMć, mój kochany Bracie, że gdy się król i biskup dowiedzą, że nam mogą definire horam nostram, nie trudno będzie o mandaty na nas wszytkich. Cóż na tym? A niechże no wiedzą, żeśmy niegotowi nigdy stawiać się, to na nas zażyją tego, czego czekamy, że nas będą gwałtem imać; jako już chce iść biskup na P. Pawła Ryniewicza. Mówisz WM, że w Piśmie ś. nie masz przykładu, żeby się kto dobrowolnie stawił ad poenas. Prawdać, to też tam nie masz o mandatach od zwierzchności. Jednak P. Jezus mogszy uciec ad extremum, dał się znać i Paweł ś. szedł na to do Jeruzalem, choć nie było mandatu. Trudnoć teraz doczekać się cudownej z Nieba rewelacji. Ale tenże Paweł ś. dał się przed tym w koszu spuścić przez mur: Bo tam nie do prawa, ale do jawnego gwałtu przychodziło. Piszesz WMć, mój Braciszku, o imieniu ministra arjańskiego nie radzi słuchają w Warszawie, a WM kazania się tam spodziewasz. Odpowiadam. Takiego, jakie miał Piotr (Act. IV et V), jak Stefan (VII), jako Paweł (XXII, XXIII, XXIV, XXVI od p. V et XVIII, 22). Nie nasza to wina, że nas w Warszawie nie cierpią i w Krakowie. A Apostoły czy cierpiano w Jeruzalem? etc., gdy im srodze zakazowano uczyć w imieniu P. Jezusowym, a oni przecie uczyli. A cóż inszy pii martyres? Nie radzeć ja temere śmierci szukać, ale ani się jej też tak barzo zbraniać, a jeszcze nie pewniej z tak pewnym i niemal słusznym zgorszeniem. Peribunt sic quidam infirmi

quod quibus Christus mortuus est, cum fugere posset. Zażywasz WMć onej przypowieści demosthenesowej (zda mi się) »miles fugiens iterum pugnabit«, abo też raczej, jako ktoś odpowiedział: »iterum fugiet«. A poszło to coś na mercenarium, który videns lupum fugit, a trzoda się turbuje; Pawłowi ś. nie dopuszczono wyniść na plac, bo nie na spokojny sąd, ale na oczywisty b.... *[z powodu zlepienia kart nie do odczytania]*. Ale zaś potym, choć go chciano zatrzymać, żeby nie szedł do Jeruzalem, nie dał się zatrzymać. (Act. XXI, 13). A i tu duch P. Szlichtyngowi tak radził. Że się pieniądzmi okupił P. Czaplic, dawszy 16 tysięcy, nie wiele to pomogło; przecie zbór zniesiono, a zachęcił łakomstwo więcej. Lecz dosyć na ten czas, o tym caetera coram, da li P. Bóg.

SPIS NAZWISK

Adam 139
Albigensi 107
Allen 176
Althus Jan 110
Ambroży św. 184
Ammon F. W. 131
Andreas 210, 211, 216
Arciszewski 179
Arminius 38
Arystoteles 38, 147, 149
Augustyn św. 96

Babiński 211, 219
Baranowski Stanisław 36
Barklaj 188, 189, 192, 196
Barlaeus 22, 23, 38
Bellarmin Robert 111, 194
Bellius Marcin 87, 88
Błędowski Adam 9
Bock 5, 9, 11, 20, 24, 25, 30, 33, 35, 37, 42, 44, 46, 47, 51, 52, 57, 60, 68, 71, 72, 74, 77, 80, 82—84, 91, 141, 159, 177, 187
Bodeccher 22
Bodin Jan 88, 110, 115
Bolestraszycki Samuel 15—18
Bouillier 139
Breen Daniel 111, 159, 161, 162
Brutus Junius (Crell) 91
Brückner 6, 24, 32, 179, 180, 188
Budny 77
Bukowski 9
Bursche 15
Bykowski Jeremi 33

Calixt Jerzy 96
Castim Józef (Pisecki) 91
Celsus Julius (Przypkowski Samuel) 60, 69, 73
Cetys Jan 10
Cichovius Mikołaj 47, 59, 61—65, 67, 77, 111, 175, 194—196
Chmaj 10, 11, 19, 23, 157, 159, 161
Chmielnicki 51
Chochlewski 213
Chrysipp 99
Codicius Marcin 8
Coornhert 88
Crell Jan 91
Crell Samuel 68
Croker Paweł 177
Crusius Florjan 138, 139
Cycero 68
Czaplic Aleksander 32, 219
Czaplic Jerzy 50
Czaplicowie 36, 42
Czaplicówna Aleksandra 32
Czechowic 162
Czyż Krzysztof 66

Daneykowicz 53
Davidis 77
Delacroix 122. 128
Dembiński 213
Dilthey 88, 110
Długosz 7
Domaniewski 179
Du Moulin 15
Du Rieu 12
Dümler 13
Działyński 35

Episcopius 12, 19, 21—23, 38, 159
Erazm 137

Falibowski 211, 219
Felbinger Jan Paweł 138—139
Felbinger Jeremiasz 70
Fock 23
Fredrówna Zofja 10
Fryderyk Henryk 22
Fryderyk Wilhelm 57, 75

Gaboński Wawrzyniec 9, 10
Gillani 50
Gomaryści 38, 40

Gorayski Zbigniew 32, 213, 219
Gosławski Adam 153, 156, 178
Gouhier 157
Grabowski Tadeusz 6, 7, 26, 52, 122, 180
Grawer 77
Grekówna Jadwiga 26
Grochowski Achacy 15
Grodzicki Piotr 36, 210
Grotius Hugo 21, 25, 34, 38, 90, 96, 162, 164, 167, 168, 171, 178, 179, 182, 191
Gustaw Adolf 180, 185

Heinsius Daniel 38—41, 99, 154, 179, 189, 191, 195, 196
Hezjod 38
Höffding 88, 110
Hus 107

Inez 180

Jabłonowski 212, 219
Jerlicz 37
Juwenal 130

Kalwin 26, 60, 104
Kartezjusz 137, 139, 140
Kassander 96
Keckermann 153, 178
Kempieński Olbracht 54
Kempieński Samuel 54
Kesler Andrzej 137
Kisiel Adam 42
Kochowski 61
Komeński 72, 82, 139—141, 143—144, 147—152, 154, 196
Konarski Aleksander 83
Kot Stanisław 8, 12, 26, 28
Kotłubaj 26, 37, 56
Krasiński Franciszek 43
Krasiński Walery 10, 15, 52
Krzesz 54
Krzyżanowski Adrjan 5
Kubala 36
Kurosz Stanisław 26, 27, 30
Kühler 13, 22, 23

Lachowicz Andrzej 61
Lauterbach 35, 47, 187
Leśnowolski Franciszek 66
Leszczyński Bogusław 32
Leszczyński Rafał 16, 212
Lewickij 15, 36
Limborch 4
Lipińskij 34
Lipsius 98
Lubienieccy 179
Lubieniecki Krzysztof 34, 44
Lubieniecki Stanisław 13, 42, 46, 49, 52, 54—56, 58, 67, 71—73
Lubomirska Katarzyna 7
Lubomirski Jerzy 36, 54
Lubomirski Stanisław 49, 63
Luter 60, 104

Łukaszewicz 37, 52
Łyczko Krzysztof 10

Maciejowski 8
Maresius 140
Mazarin 64
Mennonici 159, 164
Merczyng 15
Mersenne 120
Michałowski 49, 52
Mielżyński Adam 49
Mierzeński Jan 49
Młoszowski 8
Morawski Szczęsny 50, 59
Morskowski Piotr 15, 83
Morsztyn Jan 59
Morsztyn Krzysztof 10
Morsztynówna Zofja 54
Morsztyn Teofil 61
Morsztyn Władysław 61
Morsztyn Zbigniew 24, 61, 83, 179, 181, 182, 184
Moskorzowski Andrzej 30—31
Moskorzowski Hieronim 156
Moskorzowski Jan 30, 61, 71
Moskorzowski Jarosz 59

Naborowski 27
Naeran 28, 49, 55, 56, 58, 59, 68—70, 83
Niemirycze 36, 59
Niemirycz Jerzy 31, 32, 37, 42, 49, 50, 52, 53, 58—61, 103—107, 111, 116, 195, 197, 212, 213, 219
Niemirycz Stefan 50, 83
Niemirycz Władysław 50
Niemojewski Jan 162
Niesiecki 7
Nicolaides Teofil (Smalcius) 77
Nizolius 174

Oborski 27
Okkam 173
Opatrny 15, 16
Orzelski 212
Ossoliński Jerzy 34—36, 185, 186, 196, 206
Ostorodt 5, 156
Ostroróg 212
Otwinowski 179
Oxenstierna 34

Paczevicius Samuel 67
Paleolog 163, 164
Paludius 210, 211, 216
Paprocki 7
Peuschel Jan 138
Philalethes 90
Pietruski 50
Piotr z Goniądza 152
Pisecki Tomasz 91
Pistorius Szymon 10
Platon 98
Plaut 39
Płocka 27
Płokarz 162
Podoski Jan 54
Poemer 24
Potoccy 59
Potocki Wacław 24, 179, 191
Przypkowska Aleksandra 13, 32, 50
Przypkowska Elżbieta 10
Przypkowska Konstancja 54
Przypkowska Krystyna 10
Przypkowska Zofja 10, 49
Przypkowski Aleksander 25, 37
Przypkowski Bogusław 13, 50, 57, 66
Przypkowski Jan (młodszy) 8—10, 14, 50, 53, 57, 59, 61
Przypkowski Jan (starszy) 7, 8
Przypkowski Jerzy 10
Przypkowski Konstanty 59
Przypkowski Krzysztof 10, 14
Przypkowski Krzysztof (młodszy) 54, 59
Przypkowski Maciej 13, 50, 57, 61, 66
Przypkowski Mikołaj (młodszy) 8—10, 53, 59, 61
Przypkowski Mikołaj (starszy) 7
Przypkowski Samuel (syn Krzysztofa młodszego) 59
Przypkowski Stefan 10, 14, 50, 53
Przypkowski Stefan (syn Krzysztofa młodszego) 59
Przypkowski Wacław 10, 14, 50

Radziwiłł Albrecht 32, 36, 204
Radziwiłł Bogusław 56, 57, 83
Radziwiłł Janusz 25, 26, 32, 49, 51, 53, 196, 199
Radziwiłł Krzysztof 16, 17, 25—28, 30, 34, 35, 37, 194, 219
Rakoczy Jerzy 49
Rembowski 30, 31
Remonstranci 19—22, 38, 39, 41
Rhaw 10, 157
Richelieu 64
Rivet 22
Rolle (Antoni J.) 50
Ropkowska Dorota 10
Ropkowscy 9
Ruar 10—13, 19, 23—25, 30, 34, 91, 120, 159, 179
Rupniewski 37
Rupnowska Jadwiga 50
Rupnowski Jan 50
Ryniewicz Paweł 232
Rzeczycki Jerzy 47

Samborzecka Katarzyna 7
Sandius 5, 9, 15, 33, 47, 49, 52, 57, 69, 71, 72, 84
Sannazar Jakób 180
Sapieżanka Anna 66
Sarbiewski 180
Scaliger 38
Schwenkfeld 159
Siarczyński Franciszek 5
Sieniński Jakób 32, 33, 46, 156, 177, 178, 203—205, 213—215, 220—221
Sieniński Zbigniew 177
Sieńscy 59
Sieniutowie 36
Sierakowscy 59
Skarga 178
Skarszewski 206
Smalcius 9, 10, 62, 63, 76, 156, 157
Sobieszczański 5
Socyn Faust 5, 9, 11, 12, 21, 24, 25, 37, 38, 42, 47, 59, 60, 62, 63, 66, 70, 78, 82, 91, 92, 99, 104, 140, 157, 162—167, 169
Socyn Lelio 25
Soner 10
Spiera Franciszek 134
Stano Jerzy 10
Stanówna Barbara 10
Starowolski 42—45, 114
Statorius Jan 8
Stegmann Joachim 51, 80, 164, 165, 168—171, 197
Stegmann Piotr 157
Stegmann Wawrzyniec 157
Sternacki Sebastjan 54
Stoiński Jan 15, 26, 31, 32, 34, 37, 42
Stoiński Krzysztof 42
Stoiński Walenty 177
Studziński 212
Suchodolska Mikołajowa 13
Suchodolski Mikołaj 32, 50, 52, 53, 57, 67
Sygański 53—55
Szczepanowski Abraham 10
Szczepanowski Jan 10
Szczucki 208
Szilagyi 49
Szlichtyng Jan 32

Szlichtyng Jonasz 12, 46, 47, 50, 74, 80, 157, 174, 175, 199, 227—232
Śmiglecki 77, 175, 194

Tannery 139
Taszycka Zofja 13, 54
Taszycki Daniel 9, 10, 14, 177
Taszycki Jan 9, 54
Taszycki Maciej 13
Taszycki Stanisław 10
Thysius 22
Trębicki 37
Trembecki Jakób 32, 179, 180, 191
Twardochleb 37
Tyszkiewicz Antoni 32
Tyszkiewicz Jan 37
Tyszyński 42

Ueberweg 140

Varro 38
Voetius 137
Völkel Jan 156

Walaeus 22
Waldensi 107
Wąsowicz Krzysztof 54
Węgierski 61
Wiclef 107
Wielopolski Jan 61, 213
Wielopolski Kasper 14
Wielowiejski 206
Wierzbięta Katarzyna 13
Wigand Jan 87, 118—120
Wilgostowski 210
Windakiewicz 178
Wiszowaty Andrzej 24, 36, 37, 50, 61, 66, 70, 71, 77, 172—175, 183—184
Wiszowaty Benedykt 4
Wiszowaty Krzysztof 59
Władysław IV 28, 30, 52, 115, 184, 186, 213
Wojdowski 5, 156
Wojnarowscy 36
Wujek 134

Zabłocki 49
Zadzik Jakób 205
Zakrzewscy 59
Załęski 52, 54, 55, 61, 62
Zamojski 52
Zamojski Jan 64
Zanta 144
Zaporski 46
Zbarawski 16
Zeltner 5, 9, 10—13, 25, 120, 138, 156, 157, 159
Zygmunt III 5, 29
Zwicker 4, 51, 72, 80—82, 141, 161, 171

TREŚĆ

Wstęp. Walka z socynjanizmem w XVII w. Obrona Braci Polskich. Domaganie się tolerancji. Zagadnienie tolerancji w pismach Przypkowskiego. Objawy przesilenia kulturalnego. Współczesność Przypkowskiego. Jego znaczenie. Cel pracy . . . . . str. 1—6

CZĘŚĆ PIERWSZA

Bieg życia i pracy

I. Pochodzenie. Gniazdo rodzinne. Jan Przypkowski, dziad Samuela. Idealizm religijny Jana. Troska o wychowanie synów. Gospodarstwo Jana i Mikołaja. Mikołaj wyznawcą Socyna . . . . . str. 7—9

II. Studja. Początkowe nauki Samuela w Lucławicach. Śmierć ojca. Studja w Altdorfie. Pierwsze doświadczenie nietolerancji religijnej. Wyjazd do Lejdy. Walki religijne w Niderlandach. Synod w Dortrechcie. Powrót do kraju . . . . . str. 9—13

III. Pierwsze występy publiczne. Czynne życie. Małżeństwo. Zmiany majątkowe. Fala nietolerancji. Sprawa Bolestraszyckiego. Głosy Krzysztofa Radziwiłła i Samuela Przypkowskiego. Sejmik w Proszowicach. Zagadnienie zgody religijnej. *De pace et concordia Ecclesiae*. Związek rozprawy Przypkowskiego z ruchem irenicznym. »Burza« wywołana tą rozprawą w Niderlandach . . . . . str. 13—24

IV. Dalsza działalność pisarska. Plany wydania dzieł Socyna. Życiorys Socyna. *De Christianorum summo bono*. Samuel sekretarzem ks. Radziwiłła. Dwór birżański. Udział w sejmikach. Pobyt Samuela w Krakowie i w Warszawie. Panegiryk poświęcony królowi i jego celе . . . . . str. 24—29

V. W boju i przy pracy. Samuel w obozie. Korespondencja. Zetknięcie się z królem. Trudy obozowe. Powrót do Dojlid. Sejm 1638 r. Nowe rozprawy Samuela. Zabiegi Braci Polskich. Walka z Ossolińskim. Emigracja na Wschód. Samuel na Ukrainie. Odpowiedź Heinsiusowi a wypadki w Polsce. Głęboka troska Samuela . . str. 30—42

VI. Nietolerancja i wygnanie. Wzmożenie się nietolerancji. Wystąpienie Starowolskiego. *Braterska Deklaracja* Przypkowskiego. Odpowiedź Starowolskiego. Wyrok sejmowy na Szlichtynga. Wrażenie wyroku. *Observationes* Rzeczyckiego. Myśl o pomocy zewnętrznej. Za-

wierucha kozacka. Udział Samuela w rokowaniach politycznych. Wojna szwedzka. Stosunek Braci Polskich do Szwedów. Napady chłopskie. Zdarzenia ówczesne w oświetleniu Samuela. Wygnanie »arjan«. Opuszczenie Polski . . . . . str. 42—57

VII. Na obczyźnie. Nowe warunki życiowe. Odstępstwo Niemirycza. Walka z pismem Niemirycza. Zabiegi Braci Polskich o uchylenie wyroku. Wystąpienie Cichoviusa. Oburzenie Samuela. Obrona tolerancji. Wejście w życie wyroku sejmowego. Bracia Polscy na obczyźnie. Udział w pracy religijnej Przypkowskiego. Studja teologiczne. *Cogitationes*. Nowe niebezpieczeństwo. Starania Samuela o jego uchylenie. Walka z »judaizmem« współwyznawców. Samodzielność Przypkowskiego. Polemika z Komeńskim. Obrona szczerości religijnej. Śmierć Samuela . . . . . str. 57—84

CZĘŚĆ DRUGA

Stanowisko filozoficzno-religijne

Charakter polemiczny pism Przypkowskiego. Brak zwartości myślowej. Związek z rzeczywistością. Wyodrębnienie pewnych zagadnień . . str. 85—86

I. Walka o tolerancję religijną. Świadomość autonomji osobowości. Krytyka dogmatu. Jej skutki. Wołanie o pokój Belliusa. Coornhert i Bodin. Zmiany w poglądach na istotę religji. Polski racjonalizm religijny. Zagadnienie stosunku religji do filozofji. Dążenia ireniczne. O swobodę życia religijnego. Stanowisko Przypkowskiego. Rozpatrzenie punktów spornych. Prawdy konieczne. Wyrzeczenie się metafizyki religijnej warunkiem pokoju. Życie Braci Polskich a prawda. Odrzucenie pojęcia herezji. Granice tolerancji. Zasada pożyteczności. Zarzuty Niemirycza. Obrona swobody religijnej jednostki str. 86—108

II. Religja a państwo. Zagadnienie stosunku państwa do Kościoła w świadomości Przypkowskiego. Źródła tego zagadnienia. Stanowisko Bodina, Althusa, Bellarmina. Stanowisko Przypkowskiego. Zadanie państwa. Walka z pretekstami nietolerancji. Niebezpieczeństwo nietolerancji dla państwa: wewnętrzne i zewnętrzne. Polska rycerzem wolności. Podstawowy warunek wolności politycznej . . . str. 108—118

III. O szczerość wewnętrzną. Ciemne strony ruchu reformacyjnego. Różne formy neutralizmu. Narzekania teologów (Wigand, Mersenne). Doktryna neutralistów. Kult wewnętrzny. Odrzucenie strony obrzędowej religji. Metoda porównawcza i jej wyniki. Słabe strony tej doktryny. Zarzuty Przypkowskiego. Kult w doktrynie Braci Polskich. Związek kultu z życiem duchowem jednostki. Związek moralny pomiędzy jednostkami tej samej społeczności religijnej. Wątpliwości etyczne, psychologiczne i społeczne Przypkowskiego. Jego znawstwo duszy ludzkiej . . . . . str. 118—135

IV. Obrona racjonalizmu religijnego. Przeciwieństwa nietolerancji i neutralizmu. Racjonalizm religijny i jego zasada. Analiza Andrzeja Keslera. Dyskusja Crusiusa z Peuschelem. Racjonalizm filozoficzny.

Komeński i jego zarzuty. Ocena zasad rozumu przez Przypkowskiego. Obrona logiki arystotelesowskiej. Walka z oszczerstwami Komeńskiego. Stosunek Przypkowskiego do filozofji. Stosunek do kultury. Wymagania życia duchowego . . . . . str. 135—155

V. Odrębność stanowiska. Dwie rozbieżne tendencje racjonalizmu religijnego. Indywidualne odchylenia. Sprawa Ostorodta. Spór w zborze koloszwarskim. Główne różnice. Stosunek Przypkowskiego do zboru. Polemika z Breenem. Wpływ Grotiusa na Przypkowskiego. Zastrzeżenia Przypkowskiego. Podstawowe rozróżnienie. Stosunek do państwa. Granice miłości bliźniego. Zarzuty Stegmanna. Odpowiedź Przypkowskiego. Polemika z Zwickerem. Poglądy chrystologiczne Przypkowskiego. Krytyka Wiszowatego. Polemika z Wiszowatym. Jej istotne motywy . . . . . str. 155—176

CZĘŚĆ TRZECIA

Dopełnienie charakterystyki

I. Przypkowski jako poeta. Atmosfera zboru. Wpływ jej na Przypkowskiego. Poezja zboru i jej ogólny charakter. Wiersze Przypkowskiego: religijne, polityczne, satyryczne, okolicznościowe. Charakterystyka Przypkowskiego jako poety . . . . . str. 177—192

II. Przypkowski jako publicysta. Rola broszury w propagandzie doktryny. Forma propagandy. Treść propagandy. Obrona tolerancji. Działalność Przypkowskiego. Jego oczytanie. Sposób traktowania przeciwnika. Zasada zgodności z rozumem i zasada użyteczności. Stosunek Przypkowskiego do zboru. Stosunek do państwa. Motywy wyznaniowe i polityczne Przypkowskiego w obronie tolerancji. Przewodnie idee: swoboda, szczerość i rozległość życia religijnego. Znaczenie działalności publicystycznej Przypkowskiego . . str. 192—202

DODATKI

I. Nieznane pismo Przypkowskiego. . . . . str. 203—226

II. De fuga persecutionis . . . . . str. 227—233

Spis osób . . . . . str. 234—237

Treść . . . . . str. 238—240

OMYŁKI DRUKU

Str. 12	zamiast	uniwersytecie	ma być	*universytetu*
» 139	»	Boullier'a	»	»	*Bouillier'a.*
» 178	»	pisał[3]	»	»	*pisał*
» »	»	napisał	»	»	*napisał*[3]

Kopera F. i Lepszy L. Zabytki sztuki w Polsce. II. Iluminowane rękopisy księgozbiorów OO. Dominikanów i OO. Karmelitów w Krakowie. 12·—
Łoś J. Pisownia polska. 1·—
Łoś J. Pisownia polska w przeszłości i obecnie. 1·50
Łukasiewicz J. Die logischen Grundlagen der Warscheinlichkeitsrechnung. 1·80
Malinowskiego M. Księga wspomnień, wyd. J. Tretiak. 4·—
Materjały do dziejów Komisji Rządzącej z r. 1807, wyd. M. Rostworowski, Tom I. 15·—
Mickiewicz Adam. Dziadów Część III w podobiźnie autografu wydał J. Kallenbach. 24·—
Materjały do historji Towarzystwa Filomatów, 2 tomy. 18·—
Morawski K. Andrzej Patrycy Nidecki. 4·—
Morawski K. Schyłek literatury rzymskiej. 6·—
Niemcewicza J. U. Pamiętniki, wyd. A. Kurpiel. 4·50
Nitsch K. Monografje polskich cech gwarowych, 2 zeszyty. 3·—
Otwinowski K. Dzieła X. Piotra Skargi. 12·—
Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego, wyd. J. Czubek, 3 tomy. 27·—
Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia, wyd. J. Czubek. 12·—
Poezja Filomatów. Wyd. J. Czubek, 2 tomy. 18·—
Polskie instruktarze ekonomiczne z XVII i XVIII w. wyd. S. Pawlik. 6·—
Potkański K. Pisma pośmiertne, Tom I. 12·—
— Pisma pośmiertne. Tom II. 12·—
Regestra thelonei aquatici Wladislaviensis saeculi XVI, wyd. St. Kutrzeba i F. Duda. 12·—
Rutkowski J. Klucz brzozowski. 4·50
Rybarski R. Wartość wymienna. 4·—
Rybarski R. Nauka o podmiocie gospodarstwa społecznego. 4·—
Rej M. Zwierciadło, 2 tomy. 15·—
Smolka S. Polityka Lubeckiego, 2 tomy. 20·—
Smoluchowski Marjan. Pisma. Tom I. 12·—
Szpotański St. Maurycy Mochnacki. 3·—
Sobieski W. Henryk IV wobec Polski i Szwecji. 6·—
Sprawozdanie z poszukiwań na Węgrzech. 6·—
Szelągowski A. Rozkład Rzeszy i Polska za panowania Władysława IV. 6·—
Skibiński M. Europa a Polska w dobie wojny o sukcesję austrjacką. 18·—
Strzelecki A. Sejm z r. 1605. 3·—
Tarnawski W. O polskich przekładach dramatów Szekspira. 4·—
Talko-Hryncewicz J. Materjały do etnologji i antropologji ludów Azji środkowej. 2·40
Wałek T. Dzieje upadku monarchji macedońskiej. 12·—
Wojciechowski K. »Pan Tadeusz« a romans Waltera Scotta. 2·—
Wędkiewicz S. Przyczynki do charakterystyki narzeczy południ.-włoskich. 1·80
Zachorowski St. Rozwój i ustrój kapituł polskich. 6·—
Zachorowski St. Studja z historji prawa kościelnego. 6·—
Zachorowski St. Jakób biskup płocki. 3·—

Archiwum Komisji prawniczej (Collectanea ex Archivo Collegii iuridici).

Tom I, 8-o, str. 555. 11·—
— Tom II, 8-o, str. 588, z 8 tablicami. [1]
— Tom III, 8-o, str. 492, z tablicą. 10·—
— Tom IV, 8-o, str. 697. [1]) 27·—
— Tom V, 8-o, str. 574. 12·—
— Tom VI, 8-o, str. 239. 6·—
— Tom VII, 8-o, str. 568. 12·—
— Tom VIII, Część I, 8-o, str. 270. 6·—
— Tom VIII, Część II, 8-o, str. 397. 9·—
— Tom IX, 8-o, str. 348. 9·—

Podręczniki:

Serja I.

Benni T., Łoś J., Nitsch K., Rozwadowski J., Ułaszyn H. Gramatyka języka polskiego 12·—
Morawski K. Zarys literatury rzymskiej 6·—
Witkowski St. Historjografja grecka i nauki pokrewne. Tom I. 9·—
— Historjografja grecka i nauki pokrewne. Tom II. 9·—
Zieliński T. Tragodumenon libri tres 10·—

Serja II.

Adametz L. Hodowla ogólna zwierząt domowych z niemieckiego rękopisu przełożył Zdz. Zabielski 12·—
Anatomja człowieka, tom IV, część II, opracowali prof. E. Loth, prof. Fr. Krzysztalowicz, prof. K. Majewski 12·—
Bochenek A. Anatomja człowieka, tom I, oprawny 14·—
broszur. 12·—
Marchlewski L. Podręcznik do badań fizjologiczno-chemicznych 12·—
Maziarski St. Podręcznik do ćwiczeń histologicznych 9·—
Oszacki A. Choroby przemiany materji i energji u człowieka. Podstawy nauki o metaboliźmie. Fizjopatologja tycia i chudnięcia. Kliniczne postacie otyłości i chudości 15·—
Pisarski Tadeusz. Kamienie moczowe. Ich budowa i mechanizm powstawania 6·—
Rosenblatt A. Geometrja analityczna na płaszczyźnie (z rycinami) 12·—

---

[1]) Tom II i IV sprzedaje się razem 27·—